THE UNIVERSITY OF ALBERTA

RELEASE FORM

NAME OF AUTHOR: Maria Anna Godolphin

TITLE OF THESIS: De la Naïveté à la Désillusion

Les romans de Mongo Beti et de Ferdinand Oyono

DEGREE FOR WHICH THESIS WAS PRESENTED: M.A.

YEAR THIS DEGREE GRANTED: 1974

DATED : 8. August..........

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

DE LA NAIVETE A LA DESILLUSION

LES ROMANS DE MONGO BETI ET DE FERDINAND OYONO

by

© MARIA ANNA GODOLPHIN

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE

OF MASTER OF ARTS

IN

FRENCH LITERATURE

DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES

EDMONTON, ALBERTA

FALL, 1974

THE UNIVERSITY OF ALBERTA

FACULTY OF GRADUATE STUDIES AND RESEARCH

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies and Research, for acceptance, a thesis entitled De la Naïveté à la Désillusion: Les romans de Mongo Beti et de Ferdinand Oyono submitted by Maria Anna Godolphin in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in French Literature.

Date ....8. A.....

RESUME

Parmi les meilleurs romanciers africains on trouve les écrivains camerounais Mongo Beti et Ferdinand Oyono. Nous proposons de faire une étude comparée des thèmes de leurs romans. Ils écrivent tous les deux pour les lecteurs blancs, à qui ils veulent montrer un portrait vrai de leur pays sous le colonialisme. Dans chaque roman, le héros est naïf au sujet de la situation coloniale mais arrive à mieux la comprendre.

Ces écrivains pensent que les blancs qui viennent à leur pays ne peuvent se dissocier du système colonial. Ils rejettent le christianisme parce qu'il a bouleversé la société traditionnelle et parce que les missionnaires ont collaboré avec l'administration. Ils critiquent l'éducation européenne parce qu'elle divise cette société et en détache les jeunes hommes. Les deux romanciers emploient surtout l'humour et la satire afin de ridiculiser à la fois les colonisateurs et les colonisés qui ont collaboré avec ceux-ci. Oyono peint les colonisateurs comme des gens antipathiques. Beti, bien qu'il ne mette pas en question leur bonne volonté, peint le mal qu'ils peuvent quand même faire.

Le désir de Beti et d'Oyono d'être engagés a produit certains défauts dans leurs romans et il semble qu'ils ont souvent subordonné les fins littéraires aux fins politiques.

ABSTRACT

Among the best African novelists are the Cameroonian writers Mongo Beti and Ferdinand Oyono. This is a comparative study of the themes of their novels. They both write for white readers whom they wish to show a true picture of their country under colonialism. In every novel, the hero is naive about the colonial situation but comes to a greater understanding of it.

These writers feel that no white man who comes to their country can dissociate himself from the colonial system. They reject Christianity because it undermined traditional society and because the missionnaries collaborated with the administration. They criticize European education because it had a divisive effect on this society and detached the young men from it. Both novelists use mainly humour and satire to ridicule both the colonisers and the colonized who collaborated with them. Oyono portrays the colonizers as unpleasant people. Beti, while not questioning their good will, shows what harm they can nevertheless do.

Beti's and Oyono's desire to be committed has led to certain defects in their novels and it seems they have frequently subordinated literary to political ends.

Je tiens à remercier le Professeur R. Wilcocks dont l'encouragement et les conseils m'ont été très précieux pendant tout ce travail.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I

L'EVEIL DE LA LUCIDITE ET LE RETOUR AU MALENTENDU

Le Vieux Nègre et la médaille et

Le Pauvre Christ de Bomba 11

CHAPITRE II

LE MAL ENTENDU

Une Vie de boy et _Le Roi miraculé_ 61

CHAPITRE III

FORMATION ET DEFORMATION DE L'ENFANT NOIR

Mission terminée et _Chemin d'Europe_ 112

CONCLUSION 160

BIBLIOGRAPHIE 164

INTRODUCTION

Les romans et les nouvelles de Mongo Beti et de Ferdinand Oyono s'échelonnent de 1953 à 1960. Ces auteurs camerounais n'écrivent plus de romans depuis 1960, l'année dans laquelle leur pays et beaucoup d'autres pays d'Afrique noire francophone, ont eu leur indépendance. La période entre 1953 (date de parution de L'Enfant noir de Camara Laye[1]) et 1960 a été très féconde pour le roman africain, dont ont paru une vingtaine. Les romanciers étaient pour la plupart engagés et voulaient faire le procès du colonialisme. Dans cette catégorie on trouve Beti, Oyono, Malonga, Dadié et Ousmane, bien que ce dernier voit la situation coloniale plutôt en termes sociaux que raciaux. Les plus célèbres et peut-être les meilleurs sont Oyono et Beti, lequel est selon Pageard "... le meilleur prosateur actuel de l'Afrique Noire d'expression française."[2]

Beti et Oyono ont à peu près le même âge et ils viennent tous les deux du sud du Cameroun, la région des forêts tropicales. C'est la région du groupe fang-beti qui

---

[1] Camara Laye, L'Enfant noir, (Paris: Plon, 1953).

[2] Robert Pageard, Littérature négro-africaine. Le mouvement littéraire contemporain dans l'Afrique noire d'expression française, (Paris: Le Livre Africain, 1966), p. 82.

comporte six ethnies et cent-douze tribus.[1] On compte parmi les ethnies les Ewondo, les Bané, dont fait partie Beti,[2] et les Boulou, auxquels appartient Oyono.[3]

Mongo Beti, dont le vrai nom est Alexandre Biyidi, est né en 1932 au village d'Akométan, près de la ville de Mbalmayo. Cette ville se trouve à une cinquantaine de kilomètres au sud de la capitale, Yaoundé, qui figure dans ses romans sous le nom d'Ongola. Beti est entré d'abord dans les écoles catholiques du pays, mais son esprit frondeur l'en fit exclure à l'âge de quatorze ans. Il a terminé ses études au Lycée Leclerc à Yaoundé. En 1951 il a embarqué pour la France. Il a fait ses études supérieures d'abord à Aix-en-Provence où il a rédigé la nouvelle "Sans haine et sans amour"[4] et ensuite à Paris, où il a terminé sa licence à la Sorbonne. En 1954 il a publié Ville cruelle.[5] Le fait qu'il a changé de signature dès l'oeuvre suivante suggère qu'il a desavoué ce premier roman.

Dans cette étude ne seront traités que les romans

---

[1] Engelbert Mveng, Histoire du Cameroun, (Paris: Présence Africaine, 1963), p. 244.

[2] David E. Gardinier, "Playwrights and novelists of post-colonial Cameroun," Africa Report (Washington), Vol. IX, No. 11, December 1964, p. 15.

[3] Ibid p. 16.

[4] Eza Boto, "Sans haine et sans amour", Présence Africaine (Paris), No. 4, 4e trimestre, 1953, pp. 213-220.

[5] Eza Boto, Ville cruelle, (Paris: Présence Africaine, 1954).

écrits sous le pseudonyme de Mongo Beti. Ce nom, selon Kesteloot,[1] signifie l'enfant du peuple beti, selon Pierre Alexandre,[2] l'enfant des hommes libres, ou tout simplement, l'homme libre. Le premier de ces romans a été Le Pauvre Christ de Bomba,[3] publié en 1956. Ce roman a suscité la réprobation de l'administration et de l'Eglise catholique au Cameroun. Melone nous dit que Beti a été accusé d'avoir renié la foi de son enfance et d'être un agent de la "subversion et du communisme international." Le livre a été "mis à l'index par la censure ecclésiastique" et une décision officielle du gouvernement l'a interdit au Cameroun.[4] Cette réaction a peut-être été la cause d'un changement de direction chez Beti: Mission terminée,[5] publié en 1957 est nettement moins engagé. Ce roman a reçu le prix Sainte-Beuve l'année suivante. Le Roi miraculé[6] a paru en 1958. Beti n'est pas rentré vivre au Cameroun. Agregé des Lettres, il enseigne en France.

Ferdinand Oyono est né à N'goulémakong, à une centaine de kilomètres au sud de Mbalmayo. Il n'a commencé

---

[1] Lilyan Kesteloot, Anthologie négro-africaine, (Bruxelles: Gérard, 1967), p. 212.

[2] Pierre Alexandre cité par Paul Catrice dans "L'Afrique noire au miroir de ses écrivains," Rythmes du Monde (Paris), No. 8, 1960, p. 109.

[3] Mongo Beti, Le Pauvre Christ de Bomba, (Paris: Laffont, 1956).

[4] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin, (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 21.

[5] Mongo Beti, Mission terminée, (Paris: Buchet/Chastel-Corrêa, 1957).

[6] Mongo Beti, Le Roi miraculé, (Paris: Buchet/Chastel-Corrêa, 1958).

ses études primaires qu'en 1939 et en 1950, âgé déjà de vingt-et-un ans, il est arrivé en France pour obtenir son baccalauréat au lycée de Provins. Il s'est rendu ensuite à Paris où il a suivi des cours à la Faculté de Droit et à l'Ecole Nationale de l'Administration. C'est à cette période de sa vie qu'il a écrit Une Vie de boy[1] et Le Vieux Nègre et la médaille,[2] publiés tous les deux en 1956, donc la même année que le roman de Beti, Le Pauvre Christ de Bomba.[3] En 1960 a paru Chemin d'Europe.[4] Oyono est retourné à son pays où il a été nommé à la direction du Bureau d'Etudes à Yaoundé. Il a été délégué à l'O.N.U. en 1961 et depuis il a été ambassadeur à Guinée, Ghana, Mali, Libéria, Belgique, France, Italie, Tunisie et Maroc. Oyono estimait qu'il devait montrer:

> ... la situation de ... l'homme traqué dans une situation politique, qui lui est en quelque sorte hostile, je veux dire dans la mesure où cette situation ne permet pas son épanouissement. C'est pour cela que dans son oeuvre il doit y avoir cette partie plus ou moins documentaire et qui doit tout de même essayer de ...
> ....
> ... restituer la vérité, parce que la vérité avait été en quelque sorte faussée par la littérature d'une certaine époque.[5]

---

[1] Ferdinand Oyono, Une Vie de boy, (Paris: Julliard, 1956).

[2] Ferdinand Oyono, Le Vieux Nègre et la médaille, (Paris: Julliard, 1956).

[3] 1956 pourrait être appelé l'année du roman africain. Cette année a vu paraître Climbié de Bernard Dadié, L'Afrique, nous t'ignorons de Benjamin Matip et Le Docker noir de Sembène Ousmane.

[4] Ferdinand Oyono, Chemin d'Europe, (Paris: Julliard, 1960).

Beti a plusieurs fois exposé ses idées sur ce que devrait être le roman africain. Certaines de ses idées étaient très discutables, peut-être parce qu'il ressentait des émotions vives à ce sujet. Au début, il a pris une position plus extrême que celle d'Oyono. Dans son article "Afrique Noire, littérature rose,"[1] il considère qu'un roman africain doit être un roman réaliste, parce qu'une oeuvre réaliste, a plus de chances d'être bonne qu'une oeuvre non-réaliste. Les critiques qu'il formule au sujet des romans de Laye, démontre ce qu'il entend par "réalisme." Il n'entend pas ce mot au sens courant comme "... une conception de l'art, de la littérature, selon laquelle l'artiste ne doit pas chercher à idéaliser le réel ou à en donner une image épurée."[2] Il donne au mot réalisme un sens beaucoup plus restreint. Selon lui, la seule réalité profonde est "... la colonisation et ses méfaits" et il conclue "Il s'ensuit donc qu'écrire sur l'Afrique Noire c'est prendre parti pour ou contre la colonisation."[3] Il reproche donc à l'auteur de L'Enfant noir[4] le fait qu'il ne traite pas le sujet de la colonisation: "Est-il possible que pas une seule fois, Laye n'ait été témoin d'une seule petite exaction de

[5] Jacques-Stephen Alexis, Mongo Beti, René Depestre, Ferdinand Oyono. "Les littératures noires et la France." Entretien conduit par Jean Marcenac, dans Les Lettres Françaises (Paris), No. 643, du 1 au 7 novembre, 1956, p. 6.

[1] Mongo Beti (signé des initiales A.B. [Alexandre Biyidi]), "Afrique noire, littérature rose," Présence Africaine (Paris), No. 5, avril-juillet, 1955.

[2] Le Petit Robert

[3] "Afrique noire, ..." p. 138.

[4] Camara Laye, L'Enfant noir, (Paris: Plon, 1953).

l'administration?"[5]

Beti oppose au réalisme, non pas l'idéalisme, mais le pittoresque. Il reproche à Laye, non pas le fait qu'il idéalise la société noire, mais le fait qu'il ne décrit que cette société et ses coutumes: "... les sorciers, les serpents de grand-père, les initiations à la nuit tombante, les femmes-poissons et tout l'arsenal de pittoresque de paccotille,"[1] une allusion qui ne peut pas être plus claire à L'Enfant noir et au Regard du roi.[2]. Beti emploie le mot pittoresque au sens de l'exotique. Il semble qu'on ne peut pas opposer pittoresque au réaliste, qu'un roman qui décrit les coutumes d'un peuple africain peut être à la fois pittoresque, dans le sens que Beti donne à ce mot, et réaliste. L'un n'exclut pas l'autre. Selon Kane le réalisme pour un écrivain africain est "... la peinture des us et coutumes de son pays."[3] Mais Beti estimait que les bourgeois français connaissaient ces coutumes déjà et il voulait qu'ils apprennent les méfaits de la colonisation. Il partageait l'avis d'Oyono en croyant qu'il ne s'en rendaient pas compte. Mais, comme on verra au deuxième chapitre, les écrivains français en avaient déjà parlé. Il faut signaler surtout les carnets de voyage d'André Gide, qui a décrit les

[5] Mongo Beti (signé des initiales A.B. [Alexandre Biyidi]), "L'enfant noir", dans Trois écrivains noirs, (Paris: Présence Africaine 16, 1954), p. 420.

[1] "Afrique noire, ..." p. 138.

[2] Camara Laye, Le Regard du roi, (Paris: Plon, 1954).

[3] Mohamadou Kane, "L'écrivain noir et son public," Présence Africaine (Paris), No. 58, 2e trimestre, 1966, p. 20.

brutalités des Français et des Belges en Afrique.[4]

La critique de Beti de L'Enfant noir est assez superficiel. Puisque la condamnation du colonialisme dans ce roman n'est pas explicite, il suppose qu'elle n'y est pas. Mais plusieurs critiques ont trouvé dans ce roman une critique implicite du colonialisme:

> While Laye was being castigated for being sweet and sugary, he had in fact, written the first objective study of an African under colonialism in novel form. Colonialism does not appear as a nefarious political regime, but its effects on Camara are nonetheless felt, its impact on his family and friends, their way of life and their happiness, no less for being implicit.[1]

Le roman a en effet démontré, d'une façon subtile, comment le jeune Laye est peu à peu détaché de sa famille et de son milieu par la culture française.

On ne peut pas être d'accord avec les idées de Beti sur le roman africain mais on peut comprendre pourquoi il pense ainsi, puisqu'il estime qu'il lutte pour la libération de son peuple. Mais même en luttant pour la libération d'un peuple, on ne devrait pas sacrifier les valeurs littéraires:

> Dès le début de la guerre M. Barrès avait dit que l'artiste ... doit avant tout servir la gloire de sa patrie. Mais il ne peut la servir qu'en étant artiste, c'est-à dire qu'à condition, au moment où il étudie ces lois,... de ne pas penser à autre chose -- fût-ce à la patrie -- qu'à la vérité qui est devant lui.[2]

[4] André Gide, Voyage au Congo, (Paris: Gallimard, 1927). Le Retour du Tchad. (Paris: Gallimard, 1928).

[1] A.C. Brench, The Novelists' Inheritance in French Africa, (London: Oxford University Press), p. 129.

[2] Marcel Proust, Le Temps retrouvé, (Paris: Gallimard, 1954), p. 247.

Selon Kesteloot, Beti a avoué qu'au début il est venu à écrire des romans simplement pour transmettre ses idées, "Mais ... il n'est plus indifférent à Mongo Beti d'écrire bien et son style s'est affirmé, reserré davantage."[1] L'article de Beti sur le roman africain a paru en 1955, mais déjà en 1956 ses idées ont changé, et, parlant au nom des écrivains noirs, il a dit:

> ... je crois pouvoir dire que, pour nous tous, la perspective que nous considérons comme valable c'est celle de la libération de l'homme, cette perspective venant de Montaigne, de Rabelais, passant par Voltaire, Diderot, par Balzac, par Victor Hugo, évidemment, aboutissant même à des gens comme Proust ou Gide, qui sont extrêmement individualistes, mais enfin qui arrivent forcément à une certaine libération de l'individu."[2]

On voit ici le développement de sa pensée dont a parlé Kesteloot et qui est reflété dans <u>Mission terminée.</u> Mais il n'a pas abandonné ses idées sur l'engagement et dans ses romans on trouve un conflit entre l'artiste et le propagandiste.

Les oeuvres de Beti et d'Oyono se ressemblent par l'attitude satirique et humoristique de leurs auteurs: "While they have widely different styles, they have the same motive for writing and the same satirical irreverent

---

[1] Lilyan Kesteloot, <u>Les Ecrivains noirs de langue française, naissance d'une littérature,</u> (Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965), p. 294.

[2] Jacques-Stephen Alexis, Mongo Beti, René Depestre, Ferdinand Oyono, "Les littératures noires et la France." Entretien conduit par Jean Marcenac dans <u>Les Lettres Françaises</u> (Paris), No. 643, du 1 au 7 novembre, 1956, p. 6.

approach towards their 'benefactors.'"[3] L'ironie d'Oyono est plus amère et sa satire plus destructrice, peut-être parce que, comme le suggère Makward, il a obtenu son éducation plus péniblement. Il était déjà un adulte quand il est arrivé compléter ses études secondaires en France et il était très grand. Dans un lycée provincial "... with his comparatively advanced age, his imposing physique and his background, one can easily imagine the degree of his alienation and frustration."[1] Beti, par contre, est arrivé en France avec ses études secondaires déjà complétées: "La Faculté d'Aix-en-Provence le reçoit, et l'ambiance méridionale lui convient tout à fait. Il se sent plus 'intégré' que dans son pays."[2]

Les héros de Beti et d'Oyono sont tous naïfs au début, mais ils arrivent à mieux comprendre la situation coloniale et l'autre race. Pour la majorité des protagonistes cette découverte est une expérience traumatique et ils deviennent complètement désillusionnés.

Les thèmes que ces auteurs traitent sont les mêmes: les préjugés, l'ignorance et la brutalité des blancs, le bouleversement de la société noire par la colonisation. Oyono donne surtout le point de vue des noirs, tandis que Beti donne aussi le point de vue des blancs, mais leur

[3] A.C. Brench, _The Novelists' Inheritance in French Africa,_ (London: Oxford University Press), p. 129.

[1] Edris Makward, Introduction to _Boy_ by Ferdinand Oyono, (New York: Macmillan, 1970), p. xv.

[2] Roger Mercier et Simon et Monique Battestini, _Mongo Beti,_ (Paris: Fernand Nathan, 1964), p. 3.

conclusion est la même: rien de bon ne peut venir du colonialisme. Ce n'est peut-être pas par hasard que ces auteurs pessimistes sont tous les deux camerounais, car le Cameroun a été colonisé par les Allemands, les Anglais et les Français et la population a beaucoup souffert à cause des batailles qui ont eu lieu dans le pays.

CHAPITRE I

L'EVEIL DE LA LUCIDITE ET LE RETOUR AU MALENTENDU

Le Vieux Nègre et la Médaille et Le Pauvre Christ de Bomba

"Le Cameroun a été un pays sur lequel on avait tiré un certain rideau de fantasmagorie. L'écrivain camerounais doit donc, avant tout essayer de lever ce rideau ..."[1] Tel est le but que Ferdinand Oyono se propose, et tel est sans doute le but de Beti aussi. Dans Le Vieux Nègre et la médaille, Oyono décrit la société noire sous le colonialisme. Dans Le Pauvre Christ de Bomba, Beti s'attache à décrire les problèmes de l'évangélisation du Cameroun, en donnant le point de vue d'un missionnaire blanc. Ces auteurs tiennent à démontrer que l'amitié ou même un vrai contact entre la race blanche et la race noire sont impossibles dans une situation coloniale. Les héros de ces deux romans ayant tenté de se mettre en rapport avec l'autre race, et ayant essuyé un échec se retirent dans leurs propres milieux: Meka

---

[1] Jacques-Stephen Alexis, Mongo Beti, René Depestre, Ferdinand Oyono, "Les littératures noires et la France", entretien conduit par Jean Marcenac, dans Les Lettres Françaises (Paris), No. 643, du 1 au 7 novembre 1956, p. 6.

reprend sa vie au village et Drumont part en Europe.

Le héros du <u>Vieux Nègre et la médaille</u> est un vieil homme, Meka. Le roman se divise en trois parties. Dans la première partie, Meka est convoqué chez le Commandant du Cercle où il apprend qu'il va recevoir une médaille en récompense de ses services pour la France et pour lui témoigner l'amitié des blancs. Il a donné ses terres à la mission catholique et ses fils ont été tués en combattant pour la France pendant la deuxième guerre mondiale. La nouvelle de la médaille provoque de réjouissances dans la village de Meka et celui-ci fait des préparatifs pour la grande journée. Dans la seconde partie, il est décoré et la cérémonie est suivie d'une réception au Foyer Africain. Il s'enivre, ainsi que les autres noirs qui deviennent très bruyants. Quand Gosier d'Oiseau, (le surnom du Commissaire de Police) arrive avec ses hommes pour les mettre à la porte, personne ne s'aperçoit de Meka qui s'est endormi. Dans la troisième partie, il est éveillé par une tornade et se sauve du Centre Africain, qui s'écroule derrière lui. Il s'aperçoit qu'il a perdu la médaille. Il fait déjà nuit et Meka, voulant rentrer chez lui, s'égare au quartier européen, où il est arrêté par des gendarmes indigènes. Puisqu'il n'a pas de papiers, il est maltraité et passe la nuit au poste de police. Le lendemain il est reconnu par Gosier d'Oiseau qui le laisse partir. Déçu par les blancs et par leur religion, Meka rentre chez lui, où les siens, inquiets à cause de sa disparition, l'accueillent avec joie.

Le héros du Pauvre Christ de Bomba est un missionnaire, le R.P. Drumont. Il a passé vingt ans au Cameroun au village de Bomba. Le roman décrit une tournée qu'il entreprend au pays de Tala. Il a abandonné les Tala pendant trois ans dans l'espoir qu'il leur manquerait et qu'à son retour, ils se remettraient à pratiquer la religion chrétienne. Il est accompagné de son cuisinier Zacharie et de Denis, un jeune garçon qui est 'boy' à la mission. Denis est le narrateur et le roman est censé être son journal intime. Tous les soirs, Denis rédige son journal et raconte tout ce qu'il a entendu et tout ce qui s'est passé. Le stratagème du prêtre n'a pas réussi et la plupart des Tala ne s'intérèssent plus à la religion chrétienne. Le Père Drumont commence à avoir des doutes sur ses méthodes et même sur sa mission. Il exprime ses doutes en trois dialogues avec le jeune administrateur Vidal. Il a envie d'abandonner. De retour à Bomba il trouve que les choses y vont mal aussi et que cela dure des années déjà à son insu. La 'sixa', une institution qui prépare les jeunes filles au mariage chrétien, a été transformée en une maison de prostitution par Raphaël, le catéchiste, et presque tous les hommes employés à la Mission la fréquente. Découragé et dégoûté, le Pere Drumont fait ses malles et part en Europe.

Nous assistons dans ces romans à un éveil de lucidité chez les deux héros. Meka et Drumont s'aperçoivent qu'ils ont été les victimes de leurs illusions pendant des

années. Le Père Drumont se rend compte que malgré ses réussites apparentes il a échoué, et que les liens étroits entre la colonisation et l'évangélisation l'oblige à aider l'administration malgré lui. Il s'aperçoit que, même ceux qui semblent être de bons chrétiens, ne le sont pas de leur propre gré, et que la religion indigène est un obstacle qui empêche les noirs d'accepter sincèrement la religion chrétienne. Il arrive jusqu'à croire qu'on ne devrait peut-être pas tenter de convertir les Africains. Meka de sa part, malgré une certaine méfiance des blancs, croit au début que cette médaille est le signe d'une vraie amitié de leur part, mais il devient complètement désabusé. Il était très fier de recevoir cette médaille mais ses aventures lui font comprendre qu'il y a un écart entre les paroles des blancs et leur comportement, et que la présentation de la médaille n'était qu'un geste. Il devient conscient de tout le mal fait par le colonialisme. Il se révolte non seulement contre l'administration coloniale mais aussi contre la religion chrétienne. Ainsi, les deux héros finissent désabusés et découragés.

Le problème qui se pose au sujet de Meka et de Drumont est de savoir pourquoi ils ont mis si longtemps à s'apercevoir de ce qui était pourtant évident. Si l'on ne voit pas ce qui est évident, il doit y avoir des raisons psychologiques qui jouent un rôle; la situation telle qu'elle est doit plaire pour une raison ou pour une autre. Drumont pensait surtout à avoir des conversions, tant qu'il

y avait beaucoup de baptêmes il ne voyait rien d'autre; en plus il lui plaisait d'avoir une population docile et obéissante. Meka de sa part en tant que 'bon nègre' jouissait d'un certain prestige aux yeux des blancs bien qu'à aucun moment ils ne le traitassent en égal.

Beti et Oyono critiquent la naïveté de Drumont, de Meka et des autres noirs. Ils ont tous des difficultés à comprendre l'autre race. L'ingénuité des noirs est compréhensible car ils n'ont guère d'occasions de fréquenter les blancs, mais l'ingénuité de Drumont est difficile à excuser car elle semble volontaire. Tandis que l'ignorance de Meka est amusante, l'ignorance de Drumont de ce qui se passait à la 'sixa' et son crédulité sur le compte de Zacharie et de Raphaël le rendent ridicule.

Afin de démontrer son attitude critique envers Meka et envers certains de ses congénères Oyono a fait d'eux des personnages comiques. Battestini a appelé Meka le Charlot africain.[1] En effet sa naïveté, son ignorance et tous les contretemps qui lui arrivent nous font rire, mais en même temps nous gardons de la sympathie pour lui.

L'entrevue de Meka avec le Commandant fait ressortir la naïveté du noir. Il croit le Commandant lorsque celui-ci lui dit: "La médaille que nous te donnerons veut dire que tu

---

[1] Simon Battestini, "L'humour chez Ferdinand Oyono, Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française. (Dakar: Université de Dakar, 1965) p. 194.

es plus que notre ami."[1] Cette crédulité étonne un peu, car à plusieurs reprises ses paroles et ses émotions nous font comprendre qu'il se méfie des blancs. Ainsi, il a peur quand il reçoit la convocation du Commandant, et avant de partir pour l'obéir, il recommande à sa femme: "... si je ne rentre pas, va le dire au prêtre ... pour qu'il arrange cela."[2] Plus tard, pendant que les villageois se réjouissent de sa prochaine décoration, il dit à sa femme: "Je n'aime pas ces manifestations avant que la médaille soit accrochée ... Avec les Blancs on ne sait jamais."[3] On voit là une réaction typique de la part d'un paysan envers l'administration: "Ne croirait-on pas entendre un maire paysan à qui le ministre vient annoncer la nouvelle, ... et qui ne va pas dormir jusqu'à ce qu'il la voie, vraiment, cette Légion d'honneur."[4] La naïveté de Meka s'explique d'abord par son ignorance de la valeur accordée aux médailles dans la culture européenne; il imagine qu'une médaille représente une vraie preuve de l'amitié. En plus il estime qu'il mérite une récompense de tout ce qu'il a fait pour les blancs en donnant ses terres à l'Eglise et ses fils à mourir pour la France. Mais la raison la plus importante est son désir de devenir un ami de ces êtres supérieurs qui ont eu tant d'influence sur sa vie; il croit ce que le Commandant lui

---

[1] _Le Vieux Nègre,_ p. 33.
[2] _Le Vieux Nègre,_ p. 13.
[3] _Le Vieux Nègre,_ p. 29.
[4] Jean Marcenac, "Un livre parmi les autres," compte-rendu du _Vieux Nègre et la médaille_ de Ferdinand Oyono, dans _Les Lettres Françaises_ (Paris), No. 642, du 25 au 31 octobre 1956, p. 3.

dit parce qu'il veut y croire. Il est un homme respecté dans son village mais cela ne lui suffit pas: "That the recognition of his fellow-villagers is not enough, can be deduced from Meka's pathetic eagerness to receive the medal, symbol of the white man's favour."[1] Meka accepte l'idée que les blancs sont supérieurs aux noirs et il veut prendre sa place parmi cette élite. Ce désir vient peut-être du fait qu'il a été élevé parmi l'élite de la société noire puisque son grand-père était le grand chef des Mvemas.

La naïveté des paysans de la brousse est encore plus grande que celle de Meka. Engamba, le beau-frère de Meka, imagine que celui-ci deviendra quelqu'un parmi les blancs, et que ce seront eux qui se découvriront devant lui.

Des scènes comiques, pleines d'humour, nous présentent les préparatifs de Meka pour le grand jour. C'est une satire sur un noir qui se sent obligé de s'habiller comme un blanc, en portant une veste blanche et des chaussures en cuir. Meka est d'abord dupé par le tailleur qui lui confectionne une veste zazoue si grande qu'elle ressemble à une demi-soutane et qu'il ne portera pas finalement, car Kelara la trouve tellement ridicule qu'elle refuse de coudre les boutons. C'est la première fois qu'il porte des chaussures en cuir et il éprouve beaucoup de difficulté à les mettre : "Ce qui compliquait encore tout

---

[1] Jeanette Kamara, review of The Old Man and the Medal by Ferdinand Oyono, in African Literature Today (London), No. 3, 1969, p. 52.

cela, c'étaient ses petits orteils qui pendaient de chaque côté de ses pieds comme les pattes antérieures d'une tortue."[1]

Le jour de la cérémonie est rempli d'insultes et d'humiliations mais le plus souvent Meka ne les comprend pas comme tels. Convaincu que la médaille lui a donné le droit d'entrée dans la société blanche, il voit tout dans cette optique et fait des tentatives infructueuses pour pénétrer ce monde.

En arrivant à la ville, il est plein d'orgueil et prend sa place comme s'il avait été le roi de Doum. Après une heure d'attente il se plaint intérieurement qu'on puisse laisser un homme de son âge debout au soleil pendant si longtemps mais non pas du fait que M. Pipiniakis, qui doit être décoré lui aussi, attend assis à l'ombre. Meka trouve normal que les blancs soient des privilégiés.

Pendant cette attente, Meka prend conscience qu'il est physiquement entre deux mondes, debout comme il l'est dans son cercle de chaux, entre les noirs d'un côte et les blancs de l'autre. Mais bien qu'il ne s'en rende pas compte, il est moralement entre deux mondes depuis longtemps et cette attente entre les noirs et les blancs en est le symbole. En acceptant la religion chrétienne il s'est détaché de son milieu sans pour autant appartenir au monde

---

[1] Le Vieux Nègre, p. 105.

blanc.

Au moment où la médaille est épinglée nous voyons l'ironie d'Oyono, qui nous montre à la fois les préjugés raciaux de Meka et du Haut-Commissaire. Celui-ci n'embrasse pas Meka comme il l'a fait avec M. Pipiniakis:

> Meka se demanda avec angoisse s'il allait lui coller son jabot humide sur chaque épaule comme il l'avait fait à M. Pipiniakis. Il respira quand le Chef des Blancs, après avoir accroché la médaille, recula de quelques pas et lui serra la main.[1]

Puisque Meka est dégoûté par l'apparence physique de l'homme blanc, il est tellement soulagé, qu'il ne se rend pas compte qu'il a été insulté. Le Haut-Commissaire est évidemment inconscient des sentiments de ce vieux noir envers lui.

Meka est très fier: "Qui prétendait que les Meka étaient finis? N'en était-il pas un, lui, un Meka, le seul indigène de Doum que soit venu décorer le Chef des Blancs?"[2] Mais à ce moment triomphal, pour souligner que la médaille n'a aucune valeur réelle, Oyono nous donne un autre point de vue, celui de Kelara. En entendant un jeune homme dire "... on aurait mieux fait de l'habiller de médailles! Cela aurait été un peu plus juste! Il a bien perdu ses terres et ses fils pour ça ..."[3], elle comprend que cette médaille ne vaut rien en comparaison avec tout ce que Meka a perdu et que rien ne peut la consoler de la mort de ses fils. Au moment de son triomphe donc, nous voyons Meka de l'extérieur quand

---

[1] Le Vieux Nègre, p. 124.
[2] Le Vieux Nègre, p. 125.
[3] Le Vieux Nègre, p. 127.

Kelara le regarde "... sourire bêtement au Chef des Blancs."[1] L'idée d'une médaille qui n'est pas une récompense suffisante rappelle la vieille paysanne dans _Madame Bovary_ qui reçoit une médaille pour cinquante-quatre ans de service sur la même ferme.

Quand Meka rejoint les blancs, ils l'insultent en le traitant comme un enfant: " De temps en temps, une main blanche passait sur son crâne, sur ses oreilles avant d'admirer négligemment la médaille qui pendait à sa poitrine."[2] Mais Meka est trop occupé à comparer leurs médailles avec la sienne pour faire attention à leur comportement. Il est heureux de constater que personne ne porte de médaille semblable à la sienne. Nous rions de cette naïveté, nous pouvons déduire que sa médaille est inférieure puisque nous savons que M. Pipiniakis a reçu la Légion d'honneur.

L'intérêt que les blancs portent à Meka n'est que transitoire. Bientôt ils forment un cercle autour du Haut-Commissaire et Meka se trouve à l'extérieur. Il fait une tentative d'entrer dans le cercle en posant une question au Pere Vandermayer et reçoit de lui le seul insulte qu'il comprenne bien, car celui-ci l'écarte d'un mouvement violent de la main. La réaction de Meka est un étonnement extrême

---

[1] _Le Vieux Nègre_, p. 128.

[2] _Le Vieux Nègre_, p. 129. Oyono semble avoir oublié que Meka est très grand; on sait que le Haut-Commissaire ne lui vient qu'à l'épaule. On s'imagine donc mal les blancs lui caressant la tête.

suivi par la colère, une colère qu'il n'ose pas montrer. Il s'éloigne et ne fait plus d'attention aux blancs. Il les entend toujours mais sans les voir ni les comprendre puisqu'il ne parle pas le français. Cela lui rappelle qu'il les a entendus de la même façon sans les voir en écoutant le phonographe. L'auteur veut nous démontrer que le monde blanc continue à être fermé à Meka. Bien que les blancs se trouvent à quelques pas de lui, leur société lui est inaccessible, exactement comme s'il les écoutait sur un disque.

Au Foyer Africain, Meka se trouve assis avec les autres noirs, tandis que les blancs ont tous des sièges sur l'estrade. Avant la cérémonie, Meka n'a pas daigné jeter un coup d'oeil sur les chefs indigènes, mais il n'est plus si fier maintenant. Assis à côté d'un de ces chefs, il n'ose pas lui adresser la parole. Cependant, il n'a pas encore perdu ses illusions et encouragé par le whisky, il fait encore une tentative pour gagner l'amitié des blancs en invitant le Haut-Commissaire à manger chez lui. L'invitation est évidemment refusée, les blancs ne pensent pas à devenir les amis de Meka, tout ce qu'ils ont dit sur l'amitié n'était qu'une convention. Encore une fois ce sont les autres noirs qui comprennent la situation mieux que Meka et après le départ des blancs, un parmi eux dit: "... tous ces Blancs comme leur grand Chef, disent que nous sommes plus que des amis ... Mais qui de vous a rencontré la main d'un

blanc dans un même plat de nourriture?"[1]

Il faut un choc à Meka, comme à Drumont, pour leur désiller les yeux. Pour Drumont, c'est le choc de constater qu'il a échoué au pays de Tala, pour Meka le choc de son arrestation. Il a certainement dû savoir que les noirs étaient souvent maltraités par les gendarmes mais il ne l'avait jamais éprouvé lui-même. Ayant senti cette brutalité dans sa propre personne il est convaincu de l'iniquité du colonialisme.

Pendant la nuit qu'il passe au poste de police, seul dans sa cellule, il a le temps de réfléchir sur tout ce que lui est arrivée: "Jamais il ne s'était ainsi trouvé face à face avec lui-même."[2] Au début, il continue à croire que la médaille a changé son niveau social et que les gardes lui feront des excuses une fois qu'il est reconnu par Gosier d'Oiseau:

> On le pousserait devant le Blanc comme on fait d'habitude aux personnes dans sa propre situation. Il garderait un moment la tête baissée pour mieux préparer l'effet de la surprise, puis il planterait son regard comme un poignard dans le visage du Blanc. Il blêmirait, Gosier d'Oiseau. Ah! les pauvres gardes! qu'est-ce qu'ils prendraient ... en bafouillant des excuses!"[3]

Cette scène imaginaire rappelle les illusions que le Père Drumont se faisait sur l'accueil qu'on lui ferait au pays des Tala après trois ans d'absence:

---

[1] Le Vieux Nègre, p. 147.
[2] Le Vieux Nègre, p. 120.
[3] Le Vieux Nègre, p. 172.

> Tout à coup, je surgirais et ce serait le miracle: ils accourraient à moi, m'embrasseraient, se réjouiraient de m'avoir retrouvé. Quelle belle victoire, n'est-ce pas? Seulement, elle n'a jamais existé que dans mon imagination ..."[1]

Le matin, Meka n'est plus si sûr de lui-même. Il s'est rendu compte que ses vertus ne servent à rien dans ce monde. Quand le garde vient le chercher, il est affolé à penser qu'il n'a rien préparé pour Gosier d'Oiseau. En effet, les choses ne se passent pas comme il avait espéré. Puisqu'il a defié le garde en combat singulier, il est malmené par plusieurs gardes au bureau du Commissaire qui ne le reconnaît pas tout de suite et le frappe avec sa cravache. Meka, en colère, refuse de le regarder. C'est le moment où il comprend que la médaille n'a rien changé et quand l'interprète l'interroge, il répond: "Puisqu'il me demande qui je suis, dis-lui que je suis le dernier des imbéciles qui hier croyait encore à l'amitié des Blancs.... Je suis très las, qu'on fasse de moi ce que l'on veut."[2] Cela correspond au moment où le Père Drumont constate qu'il a échoué: "... je suis un vaincu, un sacré vaincu."[3]

Pendant que Gosier d'Oiseau discute avec le Brigadier, Meka pense au premier blanc qu'il n'a jamais vu et on voit un parallèle entre la situation dans laquelle Meka se trouve maintenant, en tant que prisonnier des blancs et la situation de cet 'homme fantôme' que les noirs ont

---

[1] _Le Pauvre Christ,_ p. 266.
[2] _Le Vieux Nègre,_ p. 177.
[3] _Le Pauvre Christ,_ p. 260.

fait prisonnier. En revivant cette scène, Meka voit sa propre situation clairement, et en pensant au jour de son baptême, il le qualifie du jour où il est devenu esclave. Il doit comprendre que les blancs sont maintentant les maîtres du pays et que les noirs sont les vaincus.

Aucun dialogue rationnel ne peut avoir lieu entre les colonisés et les colonisateurs. Gosier d'Oiseau, ennuyé par ce qui s'est passé, offre une cigarette à Meka, l'enfonçant de force dans sa bouche quand celui-ci la refuse, et l'interprète est là pour lui dire: "Fume, fume! ne fâche pas le Blanc ... tu pourras penser tout ce que tu voudras de lui loin d'ici."[1] Une fois qu'il comprend qu'on le lâchera, Meka sourit au policier et fume: il ne servira à rien de se plaindre. Il voit les blancs clairement et il ne croit plus à aucune possibilite d'amitié avec eux.

Bien que Meka ne croie plus que la médaille ait aucune valeur, il est libéré si vite justement parce qu'il est le noir décoré. L'expérience de Toundi dans _Une Vie de boy_ démontre qu'il n'était pas nécessaire d'être coupable pour être emprisonné et il est probable que tout autre noir trouvé au quartier européen la nuit aurait passé quelque temps en prison.

La conclusion de Drumont, comme celle de Meka, est

---

[1] _Le Vieux Nègre_, pp. 180-181.

pessimiste. Il se rend compte qu'il ne peut accomplir rien de bon en Afrique et il s'en va. Il explique comment il arrive à cette conclusion dans ses conversations avec Vidal dans lesquelles il devient le porte-parole de l'auteur. Vidal donne le point de vue du colonisateur moyen, qui estime que la race noire n'a rien accompli, n'a aucune religion, aucune culture. Ses propos nous font comprendre qu'il souscrit à l'idée de la 'table rase', et qu'il croit qu'on peut modeler la race noire comme on fait un vase. Les écrivains de la négritude se sont insurgés contre cette idée et ont affirmé "... l'existence d'une Civilisation négro-africaine et son caractère d'originalité."[1] Autrefois Drumont partageait les opinions de Vidal sur ce sujet, mais maintenant il comprend que les noirs ont une religion déjà et que cette religion est un obstacle à l'évangélisation. Il répond en employant la même métaphore: "Vous qui êtes amateur d'art prenez donc un vase déjà cuit, essayez de lui imposer votre forme à vous et venez m'en dire des nouvelles."[2] Vidal considère que l'animisme est inférieur non seulement au christianisme mais aussi à l'islamisme et au bouddhisme. Cette opinion était courante en Europe à cette époque: "Dans l'échelle des valeurs d'une sociologie très grossière, l'Islam représentait une religion élaborée intellectuellement, tandis que l'animisme qu'on appelait fétichisme, n'était qu'une superstition ou une idolâtrie

---

[1] Léopold Sédar Senghor, Liberté 1: Négritude et humanisme (Paris: Editions du Seuil, 1964), p. 45.
[2] Le Pauvre Christ, p. 62.

rébutante."[3]

Dans ce roman Beti veut critiquer la solidarité qui existait, selon lui, entre l'Eglise et l'administration et aussi l'idée de la mission civilisatrice de la France. Vidal est convaincu que sa vocation est la même que celle de Drumont, c'est-à-dire de civiliser les noirs. Drumont sait depuis longtemps que la raison d'être de la colonisation est économique et non pas un désir d'implanter la civilisation française et il essaie d'en convaincre Vidal en lui expliquant que son travail en tant qu'administrateur est simplement de protéger les commerçants européens. Il cite comme preuve le fait que la route qu'on va construire au pays de Tala servira surtout à les enrichir. L'accusation que le but du colonialisme était d'exploiter les colonies est un thème qu'on trouve souvent dans les oeuvres des écrivains noirs, Césaire n'a aucun doute là-dessus:

> ... qu'est-ce en son principe que la colonisation? ... elle n'est point; ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension du Droit;... le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en grand et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force.[1]

C'est le thème de Ville cruelle. Dans Le Vieux Nègre et la médaille Meka est sûr que le commerçant grec à qui il vend son cacao, l'a souvent volé. Le roman d'Ousmane O pays, mon

---

[1] Robert Delavignette, Christianisme et colonialisme (Paris: Fayard, 1960), pp. 69-70.

[2] Aimé Césaire, Discours sur le colonialisme (Paris: Présence Africaine, 1955), p. 9.

beau peuple![1] met en scène des commerçants européens qui exploitent les paysans et tuent Oumar Faye qui a tenté de s'opposer à eux.

Jusqu'alors Drumont a toujours nié qu'il y eût une ressemblance entre sa mission et celle du gouvernement colonial, mais maintenant il entrevoit les liens entre le christianisme et le colonialisme, et il commence à croire qu'il est aidé dans son travail par la brutalité de l'administration coloniale, que les gens de la route ne sont de bons chrétiens que parce qu'ils vivent dans une terreur perpétuelle à cause des réquisitions, des travaux forcés, des bastonnades et des tirailleurs. On remarque qu'il est conscient de cette brutalité depuis longtemps, car il dit à Vidal en parlant de cette 'terreur constante': "... je maintiens l'expression quoique d'habitude elle vous met hors de vous."[2] Ils en ont donc souvent parlé, mais Drumont ne s'est jamais rendu compte des rapports entre cette brutalité et l'évangélisation, et il commence à soupçonner que les gens de la route se tournent vers lui pour être consolés sans croire vraiment à la religion chrétienne. Cela semble être une fausse proposition. Si l'on est consolé par une religion c'est parce que l'on y croit. Drumont ne dit pas comment il console ces gens mais on peut supposer qu'il leur dit que leurs souffrances sont un moyen de mériter une

---

[1] Sembène Ousmane, O pays, mon beau peuple! (Paris: Amiot-Dumont, 1957).

[2] Le Pauvre Christ, p. 64.

récompense dans la vie future. Ils doivent donc croire à la vie future (à laquelle ils ont toujours cru, puisque cela fait partie de la religion animiste) et à la récompense (ce qui ne fait pas partie de la religion animiste). Il est possible que sans les souffrances infligées par le colonialisme, ces gens ne se seraient jamais convertis, mais on ne peut pas en déduire qu'ils pratiquent la religion chrétienne sans y croire.

Drumont est choqué d'apprendre qu'on aura recours aux travaux forcés afin de construire la route au pays de Tala: "Vous allez procéder à une espèce de Congo-Océan de petit développement."[1] Il critique les travaux forcés maintenant mais il n'a pas protesté pendant la construction de la route Manding-Zomba. Pourtant, cette route a été construite assez récemment car Denis, qui n'a que quatorze ans, s'en souvient bien:

> Les gens travaillaient attachés à une corde qui s'enroulait autour de la taille du premier, allait s'enrouler autour de la taille du suivant et ainsi de suite. Et les tirailleurs les surveillaient: si quelqu'un tombait, ils lui faisaient claquer leurs chicotes sur le do, lui striaient la peau, jusqu'à ce qu'il se relève et se tienne fermement sur les pieds.[2]

Les idées de Drumont donc, ont dû changer depuis. Nous apprenons qu'il y avait beaucoup de morts et que Drumont se rendait au chantier plusieurs fois par jour pour baptiser ou confesser les mourants. Comment expliquer qu'il ne s'est pas

---

[1] _Le Pauvre Christ,_ p. 65.
[2] _Le Pauvre Christ,_ p. 69.

opposé à cette cruauté barbare? Etant donné qu'il croyait que sa vocation n'était pas la même que celle des administrateurs, il est possible qu'il n'a rien dit parce qu'il estimait que ses devoirs se bornaient à protéger les noirs spirituellement ainsi que Vidal lui suggère qu'il devrait faire maintentant: "Vous leur direz: 'Mes chers enfants, acceptez les souffrances de cette vallée de larmes. A votre mort, vous serez largement indemnisés.'"[1] On voit ici l'ironie de Beti. D'autre part, puisque Drumont dit souvent que la souffrance amène les gens à Dieu, et puisqu'il y avait en effet beaucoup de conversions, il se peut qu'il se disait que les travaux forcés étaient la volonté de Dieu. On a donc l'impression que si Drumont ne protestait ni contre les travaux forcés ni contre les souffrances des gens de la route c'est parce que son seul but était de faire de conversions: "Je suis parti de France, animé par une ardeur d'apôtre. Je n'avais qu'une idée en tête, qu'une ambition dans mon coeur: étendre le règne du Christ."[2] Tant que les gens se convertissaient il ne voyait que cela.

Une autre explication du silence de Drumont est qu'il ne voyait rien à critiquer puisqu'il pratiquait une espèce de travaux forcés à la mission. Il nie que ce fussent des travaux forcés mais comme Vidal lui fait remarquer: "Vous leur déclarez: 'Venez travailler à la mission, sinon

---

[1] _Le Pauvre Christ,_ p. 68.
[2] _Le Pauvre Christ,_ p. 264.

vous irez en enfer. Est-ce que ce n'est pas une contrainte pire que toutes les contraintes du monde?'"[1] Si cette menace était efficace, c'est encore une preuve que les noirs croyaient à la vie future et à la possibilité d'être punis après leur mort. L'emploi de la contrainte morale pour obliger les noirs à travailler pour la mission devait être courant, car il est critiqué par Oyono aussi. Dans _Le Vieux Nègre et la médaille_, Amalia était obligée de porter de paniers de pierres pour la construction de la maison du prêtre afin d'avoir le droit de se confesser. Si Drumont effectivement employait cette menace, il se livrait à un chantage moral qu'on peut critiquer plus sévèrement que l'emploi de la force physique. Il est vrai que personne n'est mort à cause de ces travaux forcés, mais la mauvaise condition des femmes de la 'sixa' s'explique par les travaux pénibles auxquels elles étaient astreintes. Le docteur Arnault signale dans son rapport:

> ... l'expression comme traquée, comme accablée, du visage de ces femmes; leurs mains beaucoup trop rugueuses, leur peau abîmée d'égratignures, d'entailles parfois profondes; leur maigreur -- sauf chez quelques rares sujets -- parfois inquiétante, sinon squelettique.[2]

Pourtant Drumont voyait les femmes tous les jours et aurait dû s'apercevoir de leur condition. Si son premier but était de convertir les noirs, son deuxième but était de construire une grande mission et encore une fois il le poursuivait aveuglement.

---

[1] _Le Pauvre Christ_, p. 66.
[2] _Le Pauvre Christ_, p. 341.

Beti accuse les missionnaires en Afrique d'ignorer ce qui se passait autour d'eux. Il caricature ce trait chez Drumont qui a mis vingt ans à s'apercevoir de l'existence de la religion animiste et des liens entre le christianisme et le colonialisme. Au début tout lui réussissait si bien qu'il n'éprouvait pas le besoin de réfléchir sur sa situation:

> J'ai trouvé une population prête à m'écouter avec complaisance, ... Je me suis livré au proselytisme. Je ne me suis pas posé de questions. L'extraordinaire attention qu'ils montraient, je l'ai prise pour le besoin du Christ; .... A aucun moment je n'ai pris conscience que je me trouvais dans un pays colonisé ...![1]

Il ne se rendait pas compte que les gens colonisées peuvent avoir une psychologie spéciale. Maintenant il attribue ces conversions faciles au fait que les noirs étaient des vaincus qui acceptaient la religion des vainqueurs pour être respectés par eux. Mais ce n'est pas la seule explication de ces conversions faciles et Zacharie en donne une autre:

> Les premiers entre nous qui sont accourus à ... votre religion, y sont venus comme à ... une école où ils acquerraient la révélation de votre secret, le secret de votre force, la force de vos avions, de vos chemins de fer, ... le secret de votre mystère, quoi! au lieu de cela vous vous êtes mis à leur parler de Dieu, de l'âme, de la vie éternelle, etc. Est-ce que vous imaginez qu'ils ne connaissaient pas déjà tout cela ... bien avant votre arrivée?[2]

Beti veut souligner ici que les Africains croyaient déjà à Dieu, à l'âme et à la vie éternelle. Ainsi ils n'estimaient pas que la religion chrétienne était supérieure à la leur sauf comme moyen d'acquérir les biens matériels. "Le système

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 265.
[2] Le Pauvre Christ, p. 56.

traditionnel n'a été pris en défaut qu'en ce qui concerne la production et la promotion matérielle de l'homme."[1] Les Africains pensent que cette religion doit déceler un secret qu'il faut apprendre. C'est une réaction normale de la part d'un peuple agricole qui prend contact pour la première fois avec une civilisation technologique. Selon Delavignette une mentalité semblable existait il n'y a pas si longtemps en Europe où:

> ... l'opinion populaire regardait toujours le savant comme un alchimiste dont les connaissances s'apparentait à la magie. Les merveilles de la science, selon l'expression des manuels de vulgarisation au XIXe siecle, mettaient l'accent moins sur la science que sur le terme de merveilles. Et c'étaient des merveilles parce qu'elles perçaient les secrets de la nature. Ne nous étonnons pas si le peuple africain aux prises avec l'irruption des techniques dans sa vie ramène la valeur de ces techniques à la découverte d'une merveille, et la maitrîse de ces techniques à la possession d'un secret.[2]

Il n'est pas sûr que l'opinion de l'Européen moyen ait beaucoup changé depuis. L'idée d'un secret qu'il faut apprendre est exprimée par la Grande Royale dans L'Aventure ambiguë:[3] elle veut envoyer les enfants à l'école des blancs afin qu'ils puissent apprendre comment les blancs ont pu vaincre "sans avoir raison." Dans ce cas il s'agit d'un secret qui serait détenu par l'éducation européenne et non pas par la religion chrétienne.

---

[1] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 20.

[2] Robert Delavignette, Christianisme et colonialisme (Paris: Fayard, 1960), p. 101.

[3] Cheikh Hamidou Kane, L'Aventure ambiguë (Paris: Julliard, 1961).

Drumont ne s'est pas rendu compte de cette raison de l'intérêt des Africains à la religion chrétienne parce qu'il ne savait rien de leur philosophie. Des connaissances de l'animisme lui auraient permis de saisir les motifs qui poussaient les noirs à se convertir. Il aurait également appris pourquoi ces conversions peuvent paraître faciles, car rien dans l'animisme qui est une religion essentiellemnt polythéiste ne les empêchait de se convertir:

> The polytheists are gladly prepared to add an additional and obviously powerful divinity to their pantheon. They participate in the ceremonies required of them ... and willingly learn the prayers and usages with which the new divinity is to be served. And from now on they serve all their divinities old and new according to custom and propriety.[1]

Sans comprendre alors pourquoi les noirs se convertissaient il a dû les baptiser sans s'informer suffisamment sur leurs dispositions réelles, ainsi que le fait le missionnaire dans Le Vieux Nègre et la médaille. Engamba s'est converti non pas parce qu'il est devenu croyant mais tout simplement parce que ses femmes, ayant entendu parler du mariage religieux, commençaient à réclamer leur liberté. Craignant d'être ridicule, Engamba a accepté le baptême et s'est marié avec Amalia, la seule de ses femmes qui ait voulu se marier à l'église avec lui. Mais le prêtre a cru que c'était une vraie conversion et il a parlé "... du succès de la religion catholique romaine dans cette contrée perdue où la grâce de

---

[1] Janheinz Jahn, Muntu: An Outline of Neo-African Culture, translated by Marjorie Grene (London:Faber and Faber, 1961), p. 59.

Dieu faisait ses premiers pas dans le coeur d'Engamba, le premier païen converti."[1] Cependant, si cette conversion a été superficielle, ainsi qu'Oyono le suggère, il est étonnant qu'Engamba sait resté monogame et qu'il ait continué à pratiquer sa foi pendant toute sa vie. Il a dû devenir un bon chrétien.

Son échec au pays de Tala amène Drumont à décider que la seule solution pour lui est de partir définitivement. Dans son dernier entretien avec Vidal, il lui explique les motifs de sa décision. D'abord, il a des doutes sur la valeur universelle du christianisme:

> Ces braves gens ont bien adoré Dieu sans nous. Qu'importe s'ils l'ont adoré à leur manière ... en mangeant de l'homme, ou en dansant au clair de lune, ou en portant au cou des gris-gris d'écorce d'arbre. Pourquoi nous obstiner à leur imposer notre manière à nous?
> ....
> ... pourquoi les Chinois ne s'acharnent-ils pas à convertir les Parisiens au confucianisme ou au bouddhisme ....[2]

Cela est une conclusion extrêmement surprenante de la part d'un prêtre catholique, qui devrait croire que la religion chrétienne est supérieure aux autres. Beti a voulu faire de Drumont un hérétique pour souligner qu'il ne ressemble pas aux autres missionnaires. Ainsi Vidal lui dit: "Vous êtes de la grande lignée des Abelard et de Lamennais ..."[3] Cette conclusion est surprenante aussi parce que, comme nous l'avons vu, Drumont ne sait presque rien de la religion

---

[1] Le Vieux Nègre, p. 56.
[2] Le Pauvre Christ, p. 260.
[3] Le Pauvre Christ, p. 274.

animiste, (tout ce qu'il en dit le démontre) donc son jugement n'est pas basé sur les faits. Si les Chinois ne s'acharnent pas à convertir les Parisiens c'est parce que cela ne fait pas partie de leur religion. Il est de la nature de l'Eglise catholique d'être une église prosélytante. Certains critiques ont loué ces idées de Drumont. Cartey trouve que: "Père Drumont has gained some understanding. His thoughts on his errors in evangelising the natives are phrased heroically."[1] Pourquoi "heroically"? On a plutôt l'impression que cette conclusion est la preuve d'une certaine lâcheté chez le prêtre, qu'il adopte ce point de vue pour se disculper de son échec. Il dit en effet qu'il a échoué parce qu'il n'était pas possible de réussir.

Dans ce passage Beti semble vouloir faire de Drumont un défenseur de la négritude; c'est ainsi que Kane comprend le personnage du prêtre:

> Lorsque le R.P. Drumont, dévoré d'un complexe de culpabilité comprend enfin que son oeuvre missionnaire s'apparente par bien des côtes à l'entreprise d'un vandale, il met son zèle évangélique au service de la négritude.[2]

Cependant on a de la difficulté à comprendre comment Drumont arrive à prendre cette position.

Melone, à l'opposé des autres critiques, condamne

---

[1] Wilfred Cartey, <u>Whispers from a Continent: The Literature of Contemporary Black Africa</u> (New York: Random House, 1969), p. 76.

[2] Mohamadou Kane, "Négritude et littérature", <u>Colloque sur la négritude</u> (Paris: Présence Africaine, 1962), p. 66.

cette conclusion de Drumont lequel:

> ... ne croit ... au bien-fondé d'une religion universelle ... reléguant pratiquement à l'arrière-plan les spéculations théoriques et métaphysiques, il préfère à l'idéologie occidentale la vision simpliste des Nègres pour qui la satisfaction immédiate des besoins quotidiens constitue l'essentiel de l'activité humaine.[1]

Est-ce que Melone croit vraiment que la religion animiste est une vision simpliste? ou est-ce qu'il parle ici de l'idée que Drumont se fait d'elle? La seconde hypothèse semble la plus probable, car ailleurs il dit: "La défaite de Drumont, c'est du même coup le triomphe de la justice, de la sensibilité et de la spiritualité africaines."[2] Il est également possible que c'est une contradiction dans la pensée de Melone. S'il existe une spiritualité africaine cela contredit l'idée d'une mentalité qui ne pense qu'à la satisfaction des besoins quotidiens.

Drumont attribue son échec au fait que le christianisme ne convient pas aux noirs, et non pas à ses propres erreurs et défauts dont il est à peine conscient. Cependant, il se rend compte qu'il a accordé trop d'importance au développement matériel de la mission: "J'ai édifié des écoles, des églises, des maisons, ... Je ne me demandais guère en quoi toutes ces réalisations extérieures concernaient le Christ."[3] Il a été obligé d'exploiter les

---

[1] Thomas Melone, _Mongo Beti, l'homme et le destin_ (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 83.

[2] Thomas Melone _Mongo Beti, l'homme et le destin_ (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 21.

[3] _Le Pauvre Christ,_ p. 265.

noirs, ainsi que les colonisateurs l'ont fait, pour avoir les revenus nécessaires: il payait des salaires très bas aux catéchistes et contraignait les fidèles à travailler pour la mission. Le denier du culte était obligatoire pour tous les adultes sans exception. Les noirs ont donc conclu que le but du christianisme est l'enrichissement de l'Eglise. Ainsi Zacharie pense que Drumont tient à convertir les Tala simplement pour avoir une autre source de revenus. Même un bon chrétien comme Denis a une attitude défectueuse à cet égard. Il ne comprend pas pourquoi Drumont s'énerve tant au sujet des filles-mères:

> ... est-ce que toutes ces filles-mères chrétiennes ne viennent pas faire baptiser leurs bébés à Bomba, en payant un prix spécial fixé par le R.P.S. lui-même? ... Nous avons besoin de tant de choses: un orgue pour la nouvelle église, un tracteur pour nos champs, un générateur électrique pour l'éclairage, une auto, ...[1]

Un prix spécial pour faire baptiser les enfants des filles-mères n'est guère moral. Il n'est pas étonnant qu'en voyant le matérialisme de Drumont, les chrétiens se sont détournés du christianisme pour courir après l'argent. Cependant, son exemple n'est pas la seule cause de leur action. Nous savons déjà qu'ils espéraient trouver dans le christianisme le moyen d'acquérir des biens matériels; une fois qu'ils se sont aperçus qu'on peut les procurer avec de l'argent ils se sont mis à en gagner beaucoup.

D'autres défauts et erreurs de Drumont expliquent

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 20.

pourquoi les noirs se sont détournés de l'Eglise. Son caractère coléreux et têtu et son sentiment de supériorité envers eux l'empêchait de les écouter. Ils s'aperçoivent bien qu'il se mêle à leurs vies comme il n'oserait jamais le faire avec les blancs et ils le lui reprochent:

> Et tous les Blancs qui, à la ville, vivent en concubinage avec de mauvaises femmes, as-tu jamais été fulminer contre eux? Bien plus, tu leur touches la main, tu vas à leurs invitations et c'est dans leurs voitures qu'ils te reconduisent à Bomba. Et cependant tu voudrais qu'après le baptême, les Noirs cessent de fréquenter ceux des leurs qui ne sont pas chrétiens.[1]

Ils doivent donc avoir des difficultés à admettre que Drumont croit à l'égalité de tous les hommes.

L'orgueil de Drumont se manifeste aussi dans son attitude envers les blancs. Il se croit supérieur à Vidal et aux autres missionnaires. Il suggère que les missionnaires qui n'ont pas désespéré comme lui devaient être des saints ou "d'inébranlables crétins." Puisqu'il ne pense pas à les imiter on doit conclure qu'à son avis ce sont plutôt des crétins.

Parmi les chrétiens qui continuent à pratiquer, certains ne sont que des hypocrites. Cela vient au moins en partie, du christianisme très formaliste que Drumont leur a présenté. Ainsi une des femmes de la 'sixa' pense que Raphaël est un bon chrétien parce qu'il se confesse deux fois par semaine et communie tous les jours. Dire qu'un

---

[1] <u>Le Pauvre Christ</u>, p. 40.

homme qui a transformé la 'sixa' dans une maison de prostitution est un bon chrétien, démontre un manque de compréhension totale de ce qu'est la vie chrétienne. Pour former de bons chrétiens il faut être un bon chrétien et Drumont ne l'est pas, ainsi que le constate Obout:

> Il manque trop de qualités essentielles au Révérend P.S. Drumont pour qu'il ait l'étoffe d'un conducteur, d'un bon guide, bref d'un missionnaire, ... Il n'a pas le sens de l'abnégation; il renonce à sa mission dès qu'il essuie un échec; il manque de patience et s'emporte contre les Chrétiens qui ont succombé et même les païens.[1]

Drumont continue à être aveugle sur la plupart de ses défauts et ses erreurs, qui ont pourtant contribué à son échec.

La réaction de Meka ressemble à celle de Drumont. Il refuse de se sentir coupable de ses mésaventures. Pourtant, s'il ne s'était pas enivré à la réception, il n'aurait pas passé la nuit au poste de police. Mercier attribue les malheurs de Meka à la fatalité:

> Meka est victime de sa vanité, de son goût immodéré pour l'alcool des Blancs, de la tornade qui se déchaîne et lui fait perdre la route, et son emprisonnement quand il s'est égaré dans la ville européenne n'est que le dernier d'une série de malheurs.[2]

On a l'impression que Meka est ennuyé parce qu'il a fait preuve d'une telle naïveté envers les blancs, et qu'il

---

[1] Philémon Obout, "Critique littéraire: Que voulait dire Mongo Beti?" Le Cameroun Littéraire (Yaoundé), No. 2, novembre 1964.

[2] Roger Mercier, "Les écrivains négro-africains d'expression française," Tendances (Paris), No. 37, octobre 1965, p. 435.

exagère leur méchanceté pour se disculper en quelque sorte. Rentré chez lui, il fait semblant d'être plus malade qu'il ne l'est "Ces Blancs ont failli me tuer .... Même si je mourais dans cent ans, je sais que je suis mort dans la prison de Gosier d'Oiseau."[1] Il fait croire à ses parents et à ses amis que la présentation de la médaille n'était qu'un piège pour l'attirer en prison, ce qui évidemment n'est pas vrai. Si Meka et Oyono arrivent à mieux comprendre la colonisation, ils n'arrivent pas à une meilleure compréhension d'eux-mêmes.

Le deuxième motif que donne Drumont pour expliquer son départ, ce sont les liens qu'il voit maintenant entre le christianisme et le colonialisme. La collaboration entre le missionnaire et l'administration est un sujet qui revient souvent chez Beti et Oyono. Dans Le Vieux Nègre et la médaille nous avons l'exemple du Père Vandermayer qui aide l'administration à pousser les noirs vers les liqueurs et le vin rouge en décrétant que c'est un péché mortel que de boire de l'alcool de banane ou de maïs. Il est difficile de croire qu'il y avait des missionnaires qui ont voulu aider le pouvoir colonial d'une façon tellement malhonnête. Il semble que c'est un exemple de la caricature qu'emploie Oyono dans ses romans.

Dans Le Vieux Nègre et la médaille Oyono suggère que la religion chrétienne est trop liée avec le colonialisme

---

[1] Le Vieux Nègre, pp. 191-192.

pour être acceptée par les Africains une fois qu'ils s'en rendent compte et il le démontre par la décision de Meka de rejeter la foi chrétienne. En rentrant chez lui après avoir passé la nuit au poste de police, toutes sortes de superstitions "... avaient rejailli dans son esprit, balayant comme un raz de marée des années d'enseignement et de pratique chrétiens."[1] Cependant cette décision de Meka n'est pas logique, car ses mésaventures ne démontrent pas les rapports entre le christianisme et le colonialisme. Il est vrai que l'action du Père Vandermayer "... qui le fusilla d'un regard tout en l'écartant d'un mouvement violent du revers de la main," a été un choc pour lui: "Meka, complètement abasourdi, porta sa main à son menton en ouvrant sa bouche comme un poisson."[2] L'étonnement de Meka prouve que Vandermayer ne s'est jamais conduit ainsi auparavant. L'action de celui-ci révèle une attitude paternaliste envers le vieux noir. On déduit qu'il a toujours été gentil avec lui, comme on l'est avec un enfant, mais maintenant Meka vient le déranger mal-à-propos quand il est occupé à parler aux blancs, c'est-à-dire aux adultes, et il le traite comme un enfant inopportun. Mais bien que Meka soit très impressionné par l'action du prêtre et bien qu'il doive comprendre que celui-ci le considère comme un être inférieur aux blancs, ce ne semble pas un motif suffisant de rejeter la religion chrétienne.

---

[1] Le Vieux Nègre, p. 187.
[2] Le Vieux Nègre, p. 130.

Il est probable que si Meka était un chrétien convaincu, sincère, ses mésaventures n'auraient pas produit cet effet sur lui. Si la religion chrétienne avait une vraie signification pour lui, en tant qu'homme noir et n'était pas vue par lui comme la religion des blancs, ces événements n'auraient pas ébranlé sa foi, ainsi que le démontre l'exemple de l'écrivain sud-africain Thomas Mofolo: "When he came to feel the injustice of the white world for which he had lived, his spirit was broken. A Christian in his inmost being, he resigned himself. He uttered no word of revolt."[1] Mais est-ce que Meka est un bon chrétien? Il est possible qu'il est devenu chrétien simplement pour avoir le droit d'entrée dans la société blanche, qu'il a accepté le christianisme parce que c'était le seul aspect de la culture qui lui était accessible puisqu'il était trop âgé pour aller à l'école. Nous ne savons rien de sa conversion, il se peut qu'elle était, comme celle d'Engamba, assez superficielle. Dans ce cas il est possible qu'ayant attendu tant d'années, il comprend maintenant que les blancs ne seront jamais ses amis et il se détourne de la religion chrétienne. Cependant cette explication n'est pas très satisfaisante car on a l'impression que l'auteur a voulu faire de Meka un bon chrétien. Meka a donné ses terres à l'Eglise, bien que ce soit sous la pression d'un prêtre:

---

[1] Janheinz Jahn, Muntu: An Outline of Neo-African Culture, translated by Marjorie Grene (London: Faber and Faber, 1961), p. 198.

> Il avait eu la grâce insigne d'être le propriétaire d'une terre qui, un beau matin, plut au Bon Dieu. Ce fut un père blanc qui lui révéla sa divine destinée. Comment pouvait-on aller contre la volonté de Celui-qui-donne?[1]

L'ironie de l'auteur est très évidente ici. Mais il semble que Meka a donné ses terres de bon coeur, car il a suivi avec enthousiasme la construction de la mission. Il est vrai qu'il n'a pas abandonné toutes ses croyances animistes. Ainsi, dans ses souffrances à la cérémonie il pense d'abord à ses ancêtres: "Enfin quoi!... je suis un homme! Mes ancêtres m'ont laissé tel quel! Ils doivent me voir dans cet endroit où je me trouve .... N'essayons pas de leur faire honte."[2] Ce n'est que plus tard qu'il adresse une prière à Dieu pour lui demander de l'aider. Cependant il est considéré un bon chrétien par le narrateur qui le décrit ainsi:

> Tout entier à son Bon Dieu, à qui il allait parler dans la poussière et parmi les mouches de l'église, il cultivait son effacement sur la terre à laquelle il restait attaché par <u>l'africa-gin,</u> les boîtes de sardines et le porc-épic fumé.[3]

Par sa piété et son détachement du monde il semble être un meilleur chrétien que Drumont. Il est vrai que l'on s'aperçoit parfois de l'humour de l'auteur quand il dit par exemple que Meka était "un grand favori dans la course au Paradis" mais le but de cet humour est de se moquer de ce noir qui est devenu chrétien et non pas de suggérer qu'il n'est pas un bon chrétien. Son reniement de la foi

---

[1] <u>Le Vieux Nègre,</u> p. 20.
[2] <u>Le Vieux Nègre,</u> pp. 117-118.
[3] <u>Le Vieux Nègre,</u> p. 24.

chrétienne est donc difficile à expliquer.

Drumont décide de partir parce qu'il ne veut pas être responsable du colonialisme:

> Voyez: de deux choses l'une; ou je reste dans ce pays en même temps que vous, près de vous, et alors je vous aide à coloniser, fatalement; je vous déblaie d'abord le terrain et plus tard j'assure vos arrières, et c'est d'ailleurs ainsi que vous concevez notre rôle, n'est-ce pas? Ou alors je christianise le pays; dans ce cas, le mieux c'est que je me tienne à l'écart tant que vous y êtes encore.[1]

On voit que Beti met dans la bouche de Drumont les reproches que les nationalistes noirs ont fait aux missionnaires.[2] Cependant on ne peut pas appliquer tous ces reproches à Drumont. Il dit qu'il déblaie d'abord le terrain mais la région où il travaille semble soumise depuis longtemps, il n'y est pas arrivé avant les colonisateurs. Ce reproche est donc en contradiction avec d'autres données du roman. Il a en effet collaboré avec les colonisateurs puis qu'il n'a pas protesté contre leur brutalité. En ce sens on peut dire qu'il a assuré leurs arrières. Mais ce qui ressort clairement dans ce roman est l'aide qu'il a reçu du colonialisme. Ses méthodes d'évangélisation auraient été impossibles dans un pays non-colonisé; il n'aurait jamais pu employer des méthodes violentes pour se faire obéir, comme

---

[1] Le Pauvre Christ, pp. 263-264.

[2] "... le cinquième congrès pan-africain réuni à Manchester en 1945 déclarait sans ambages que 'la chrétienté organisée en Afrique occidentale s'identifie à l'exploitation politique et économique des populations ouest-africaines par des puissances étrangères.'" Claude Wauthier, L'Afrique des Africains: Inventaire de la négritude, (Paris: Editions du Seuil, 1964), p. 220.

il continue à faire même après la constatation de son échec, en faisant battre les femmes de la 'sixa' ou en brisant des instruments de musique pour empêcher les noirs de danser. Ceux-ci savent bien qu'ils ne peuvent pas l'empêcher de faire ce qu'il veut. En voyant ses instruments de musique brisés, le Chef veut le battre mais il est retenu par ses hommes qui craignent des représailles. Drumont profite de leur peur et raille le Chef d'une manière tres peu chrétienne en lui disant d'avancer et de le frapper. Un vieillard vient calmer le Chef en lui rappelant sa condition de colonisé: "Est-ce que tu oublies que tu as affaire à un Blanc?... Que veux-tu, il n'oserait pas nous provoquer ainsi, s'il ne se sentait appuyé derrière lui par tous ses frères. Avec ça qu'ils sont solidaires."[1] Drumont est donc protégé par le pouvoir colonial à tout moment.

Ses réussites viennent du colonialisme. Au début les noirs, impressionnés par la civilisation technologique des blancs se convertissaient assez facilement. Si Drumont était arrivé seul, sans ces merveilles, il aurait été obligé de tenter de convertir la population par une vie chrétienne exemplaire, ce qui est évidemment plus difficile.

L'opinion de certains critiques sur le caractère de Drumont est très étonnante. Annie Brierre trouve que "... le

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 100.

[2] Annie Brierre, compte-rendu du Pauvre Christ de Monga [sic] par Mongo Betti [sic], dans Les Nouvelles Littéraires (Paris), No. 1497, 10 mai 1956, p. 3.

Père est présenté sous le jour le plus sympathique."[2] et Tucker que "... in some tender and ironic way, the novel is also a tribute to the gentleness of the old man and the world he represents."[1] Comment ces critiques ne se sont-ils pas aperçus de la brutalité de Drumont? Il est vrai qu'il paraît sympathique à première vue grâce au procédé qu'emploie Beti: l'action est vue par les yeux de Denis qui vénère le prêtre et loue presque toutes ses actions. Cependant, en lisant le texte attentivement on constate que Denis, sans s'en rendre compte, décrit beaucoup d'événements qui jettent une lumière bien moins flatteuse sur Drumont. Après avoir décrit l'incident où Drumont refuse d'exonérer de son denier du culte une pauvre vieille vêtue d'une "robe loqueteuse et crasseuse," sous prétexte que s'il le fait tout le monde commencera à simuler d'être pauvre, Denis ajoute: "Le R.P.S a absolument raison. Il faut à tout prix éviter que de prétendus indigents se livrent à une méchante comédie; bientôt tout le monde voudrait être exonéré."[2] La naïveté de Denis l'empêche de voir que beaucoup de choses qu'il révèle au sujet du prêtre sont condamnables. Il faut aussi distinguer entre ce que Drumont dit, par exemple: "Ce pays me rejette, moi qui l'ai tant aimé ..."[3] et ses actions envers les noirs qui ne semblent guère les actions d'un homme qui les aime.

---

[1] Martin Tucker, _Africa in Modern Literature: a Survey of Contemporary Writing in English_ (New York: Frederich Unger Publishing Co., 1967), pp. 108-109.

[2] _Le Pauvre Christ,_ p. 47.

[3] _Le Pauvre Christ,_ p. 211.

D'autres critiques se sont aperçus des défauts de Drumont. Reed parle de "... his cruelty and narrowness ..." mais conclue que malgré ces défauts il est un personnage "... for whom sympathy is possible."[1] L'opinion de Cartey est semblable: "The author severely satirizes him but makes him at the same time the recipient of our sympathy and pity."[2] Il est vrai que si l'on ne peut pas admirer Drumont on éprouve de la pitié pour lui. L'auteur ne met pas sa bonne volonté en doute; Drumont a effectivement fait de son mieux mais à cause de son ignorance du milieu dans lequel il travaille, il semble avoir fait plus de mal que du bien.

La conclusion de Melone est trop sévère. Il estime que Drumont est "... une sorte de fou, un mégalomane qui se prend pour le Christ et pour un thaumaturge."[3] Drumont ne se prend pas pour le Christ, ce sont les enfants du village natal de Denis qui l'appelle ainsi; d'autre part, il ne parle jamais d'accomplir des miracles. Cependant Beti, en appelant Drumont le pauvre Christ de Bomba, veut faire un parallèle entre lui et le Christ. Drumont est pauvre, non pas au sens matériel du mot mais parce qu'il a échoué. Il semble que ce titre est un autre exemple de l'ironie de

---

[1] John Reed, "Between two worlds: some notes on the presentation by African novelists of the individual in modern African society," Makerere Journal (Kampala), No. 7, 1963, p. 9.

[2] Wilfred Cartey, Whispers from a Continent: The Literature of Contemporary Black Africa (New York: Random House, 1969), p. 77.

[3] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 36.

Beti: Drumont est venu sauver les âmes des noirs mais il ne ressemble pas du tout au Christ.

Brench voit dans Le Vieux Nègre et la médaille une parodie de la crucifixion et se réfère à : "... Meka's triumphant entry, betrayal, desertion, even resurrection."[1] Il est vrai qu'il a fait une entrée triomphale à Doum et on peut dire qu'il y a une parodie de la résurrection: Meka meurt à ses croyances chrétiennes et renaît à ses croyances animistes. Mais s'il est trahi en quelque sorte par le Père Vandermayer et le Haut-Commissaire, cette trahison ne ressemble pas à la trahison de Judas car Meka n'est pas trahi par un ami. Par contre sa femme même compare Meka non pas au Christ mais à Judas, et l'accuse d'avoir vendu leurs fils pour une médaille. Si les noirs effectivement abandonnent Meka au Foyer Africain, ils ne le font pas parce qu'ils ont peur de rester, mais parce qu'ils l'oublient tout simplement. Ces ressemblances donc ne sont pas assez grandes ni assez nombreuses pour qu'on puisse être sûr que l'auteur avait l'intention de parodier la passion et la résurrection du Christ.

Est-ce que Drumont a raison de partir en Europe en alléguant qu'il ne veut plus collaborer avec le colonialisme? Dans une petite note au début du roman, Beti loue son héros: "... il n'y a jamais eu de Révérend Père

---

[1] Antony Cecil Brench, The Novelists' Inheritance in French Africa (London: Oxford University Press, 1967), p. 62.

Supérieur Drumont; il n'y en aura probablement jamais, autant du moins que je connaisse mon Afrique natale: ce serait trop beau."[1] Etant donné que Drumont n'est pas bon ainsi que nous l'avons constaté, l'auteur doit le louer à cause de sa décision de partir. Drumont estime qu'il n'est pas possible pour un missionnaire de s'opposer à l'administration et il tentera de le démontrer dans Le Roi miraculé. Ainsi la seule solution, selon Beti, est de partir. Moore fait un parallèle entre la décision de Drumont de quitter le Cameroun et le départ des Pères Blancs de Mozambique en 1971 et il suggère que "The ghost of Drumont will applaud their departure."[2] Cependant il y a une différence. Le Supérieur General explique ainsi leur départ:

> It is an unfortunate fact that in many spheres the Church in Mozambique is hindered in her freedom of action. If theoretically it enjoys that freedom, in practice the preaching of certain aspects of the Gospel is constantly hampered. Too often certain acts of missionary ministry, especially those aimed at promoting real social justice are considered subversive .... We ... requested the ... hierarchy, to take a definite stand in order to dispel this ambiguous attitude over injustice and police brutality. Baffled by the persistent silence, we feel that in conscience we have not the right to allow ourselves to be accounted the accomplices of the official support which the bishops appear to be giving a régime which uses the Church to consolidate an anachronistic situation within the African continent.[3]

On voit que les Pères Blancs ont tenté de s'opposer à

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 8.

[2] Gerald Moore, "The debate on existence in African literature," Présence Africaine (Paris), No. 81, 1er trimestre, 1972, p. 32.

[3] Fr. Theodore van Asten, quoted in The Tablet (London), Vol. 225, No.6834, 29 May 1971, p. 532.

l'administration et qu'ils n'étaient pas libres de prêcher tous les aspects du christianisme. Drumont par contre n'est pas gêné par l'administration dans son action évangélisatrice et il n'a jamais essayé d'empêcher les brutalités de l'administration. Il ne peut donc pas être certain qu'il est obligé de collaborer avec elle. En effet il n'en est pas sûr:

> J'ai aussi observé la sorte de collusion de fait avec les colons, dans laquelle tout missionnaire tombe fatalement dans ce pays et qui est une véritable trahison vis-à-vis les Noirs. J'ai dit fatalement, mais cette trahison est-elle vraiment inéluctable? Je ne puis le savoir; je voudrais bien le savoir.[1]

Ainsi quand Drumont dit qu'il ne veut plus aider l'administration on ne peut pas croire que c'est la vraie raison de son départ. Il part parce qu'il ne peut pas supporter son échec. En plus, d'une façon probablement sous-consciente, il ne veut pas de situation où il ne serait plus le dictateur entouré d'une foule de fidèles. Il a besoin des noirs mais eux, ils n'ont plus besoin de lui. Sa décision vient donc de ses défauts et Beti a tort de l'en louer puisqu'elle ne prouve pas que Drumont est meilleur que les autres missionnaires.

Dans son article "Afrique noire, littérature rose,"[2] Beti proclame que c'est le devoir d'un écrivain noir de témoigner du fait colonial. Cependant les faiblesses de ce

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 268.

[2] A.B. [Alexandre Biyidi, le vrai nom de Mongo Beti], "Afrique noire, littérature rose," Présence Africaine (Paris), No. 5, avril-juillet 1955, pp. 133-145.

roman viennent justement de sa décision d'être avant tout engagé. Beti vise deux buts: il attaque les défauts des missionnaires et pour le faire met en scène un prêtre coléreux, orgueilleux, brutal, qui n'a aucun respect pour les noirs et leurs traditions. Son deuxième but est de démontrer qu'un missionnaire ne peut pas rester dans le pays, une fois qu'il s'aperçoit qu'il aide le colonialisme. Selon Drumont c'est sa religion qui le pousse à partir "... je préfère n'avoir jamais à rendre compte à Dieu de la colonisation."[1] Mais cette décision de partir est difficile à justifier du point de vue chrétien. Drumont abandonne sans hésiter les bons chrétiens dont il y a quand même un petit nombre. Il critique la brutalité de l'administration mais ne reste pas pour tenter de défendre les noirs. Il estime son échec injuste et s'oppose ainsi à son Eglise qui préconise la résignation. Son départ donc vient surtout du fait qu'il n'est pas un bon chrétien. Ainsi il nous semble que si Beti a atteint son premier but, il a échoué avec le second.

Bien que Drumont ne parte pas pour les motifs qu'il avance, il est possible qu'il a quand même raison de partir. Puisqu'il est à peine conscient de ses propres erreurs, il lui aurait été difficile de les corriger. Regardons un cas précis: il se reproche le fait que les femmes de la 'sixa' étaient mal logées, mal nourries et surmenées:

> Nous nous amenons, nous, les chrétiens, nous les messagers du Christ, nous, les civilisateurs. Et

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 263.

> qu'est-ce que vous croyez que nous faisons? Que nous rendons à la femme sa dignité?... Ah, non! Nous la maintenons dans la servitude. Mais, cette fois, à notre profit ....[1]

Mais il ne se sent pas coupable du fait qu'elles étaient presque obligées de se prostituer. Il les renvoie chez elles, bien que la majorité soient atteintes de la syphilis, sans les faire soigner d'abord: "Vous me faites honte. Vous déshonorez ma mission. Je ne veux plus vous revoir."[2] Ainsi, il les condamne à subir cette terrible maladie et à en propager une épidemie. Puisqu'il reste si aveugle, il vaut mieux qu'il parte; il est probable qu'il aurait continué à faire plus de mal que du bien. En même temps, il faut dire que son action en renvoyant les femmes étonne et semble la preuve d'un manque de logique interne chez ce personnage. Après tous les reproches qu'il s'est fait on ne s'attend pas, à le voir agir ainsi.

Dans Le Pauvre Christ de Bomba, le but de Beti est non seulement de critiquer Drumont, mais aussi, comme le signale Palante,[3] de rejeter l'idée de la christianisation de l'Afrique. D'autres critiques ne sont pas d'accord avec cette interprétation. Obout soutient que "Beti n'a rien contre l'Eglise, mais s'emporte contre ses serviteurs: il n'entre pas dans ses intentions de discréditer la foi

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 348.

[2] Le Pauvre Christ, p. 349.

[3] Alain Palante, "Les livres de la semaine, en marge du christianisme," compte-rendu du Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti, dans La France Catholique (Paris), 13 avril 1956.

chrétienne sous prétexte qu'elle n'est pas faite pour ses congénères."[1] Selon Eliet,[2] ce roman n'est pas un instrument de lutte contre le christianisme en Afrique. Il est certainement vrai que Beti condamne les méthodes employées par Drumont. Mais, comme nous l'avons vu, il fait de lui son porte-parole qui trouve que l'animisme vaut le christianisme et qu'il n'y a pas de raison d'insister à imposer le christianisme aux noirs. Drumont va jusqu'à douter de la valeur de la religion chrétienne pour les blancs: "Et l'Evangile du Christ, ce sont d'abord les Blancs qui l'ont reçu et il ne les a même pas changés: ils sont toujours aussi mauvais."[3]

Beti condamne la religion chrétienne parce qu'elle bouleverse la société africaine. Il compare la mentalité de l'Eglise à celle des régimes totalitaires ainsi que le démontre la citation du roman de Koestler _Le Zéro et l'infini_ qu'il met en épigraphe à la première partie: "Nous arrachons sa vieille peau à l'humanite pour lui en donner une neuve."[4] Les noirs se plaignent que Drumont est un homme très dangereux car si l'on l'écoutait: "... les femmes quitteraient leurs maris, les enfants desobéiraient à leurs

---

[1] Philémon Obout, "Critique littéraire: Que voulait dire Mongo Beti?" _Le Cameroun Littéraire_ (Yaoundé), No. 2, novembre 1964.

[2] Edouard Eliet, _Panorama de la littérature neo-africaine (1921-1962)_ (Paris: Présence Africaine, 1965), p. 156.

[3] _Le Pauvre Christ_, p. 201.

[4] Arthur Koestler, _Le Zéro et l'infini_ cité dans _Le Pauvre Christ de Bomba_, p. 9.

pères, les frères ne se regarderaient plus et bientôt tout serait sens dessus-dessous."[1] Drumont va même plus loin que sa religion ne l'exige. Il défend aux chrétiens de danser et de fréquenter leurs amis et même leurs parents non-chrétiens. Il accueille à la 'sixa' les femmes des polygames mêmes si elles ne sont pas chrétiennes.

Le bouleversement de la société par le christianisme est un thème traite par Oyono aussi. Cependant, tandis que Beti semble plutôt favoriser la polygamie, Oyono y trouve des défauts: il décrit la vie qu'Engamba menait autrefois ainsi:

> Engamba passait des journées dans la case à palabres, assis entre les jambes de l'une de ses femmes, en discutant des milles choses dont est faite la vie d'un polygame africain. C'était une vie facile, oisive, où il était le grand bénéficiaire de l'émulation qui opposait ses femmes.[2]

Néanmoins les effets de la conversion d'Engamba ne sont pas tous bons. Il regrette toujours ce qu'il a perdu; son amour-propre a été touché.

Beti semble croire que ces bouleversements causés par le christianisme sont inévitables. Ainsi Drumont ne discute même pas la suggestion de Vidal de "... faire un christianisme à l'usage des Noirs ... où la polygamie serait autorisée ... où la pureté sexuelle ne figurerait pas en tête du cortège de vertus."[3] Evidemment si l'animisme vaut

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 40.
[2] Le Vieux Nègre, p. 55.
[3] Le Pauvre Christ, p. 270.

le christianisme il n'y a pas de raison d'insister à faire accepter le christianisme en le modifiant. D'autre part, il lui aurait été impossible d'accepter la solution de Vidal tel quelle, et d'autoriser la polygamie sans la permission de son évêque et même du Pape, et cette permission aurait certainement été refusée. Il est vrai qu'en 1659 l'Eglise a proclamé cette directive, adressée de nouveau le 14 juillet 1938 à S.E. Mgr. Delle Piane, alors délégué apostolique du Congo et du Ruanda-Urundi:

> En aucune facon il ne faut tenter, et sous aucun prétexte il ne faut persuader ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs manières de faire, sauf celles qui sont ouvertement opposées à la religion et à la morale. Que peut-il avoir de plus absurde que de transporter, disons en Chine, la France ou l'Espagne ... ou quelque autre pays de l'Europe.[1]

Cependant il est probable que la polygamie aurait été considérée comme une coutume qui est contre la religion. En outre, l'esprit de l'Eglise était devenu plus borné et reflétait la mentalité du XIXe siècle. La révolution industrielle avait produit un sentiment de supériorité parmi les Européens envers les autres cultures. Civilisation et progrès étaient confondus et sous-entendaient civilisation européenne et progrès par la technique. Dans un climat pareil, l'Eglise ne pensait pas à adapter le christianisme aux Africains.

---

[1] Cité par R.P. Gerard Bissainthe dans "Le christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs," Présence Africaine (Paris), Nos. 8-9-10, juin-novembre 1956, p. 326.

Ainsi Drumont a raison de ne pas penser à autoriser la polygamie. Cependant cela ne veut pas dire qu'il lui aurait été impossible de faire quoi que ce soit. Il aurait pu apporter d'autres modifications: s'abstenir de convertir les polygames, ne pas présenter la pureté sexuelle comme la plus grande vertu et traiter les noirs comme des adultes.

Beti a raison de croire qu'il était impossible d'introduire le christianisme en Afrique sans provoquer des bouleversements. En Afrique noire:

> The religious cosmology is expressed in ancestor cults, clan ceremonies, age-group initiations. Every aspect of the life of a tribe is bound up together and to make within it a division of culture from religion is meaningless .... The acceptance of Christianity is bound to produce a fearful social and psychological dislocation .... The 'adaptation' required in missionary work can never then be seen as the relation of static entities: Christianity and a native culture. It is rather a dynamic study of religious, cultural and psychological dimensions in which Christianity, as a human phenomenon, must change its appearance and a new society and culture must slowly come to birth.[1]

Selon Mannoni, une conversion est inévitablement accompagnée des bouleversements psychologiques, "... c'est un remaniement des structures de la personnalité."[2]

Evidemment, Beti estime que ce bouleversement devrait être évité. Senghor croit qu'on ne peut pas l'éviter:

---

[1] Adrian Hastings, Church and Mission in Modern Africa (New York: Fordham University Press, 1967), p. 28.

[2] Dominique O. Mannoni, Psychologie de la colonisation (Paris: Editions du Seuil, 1950), p. 47.

> ... c'est mal poser la question que de se demander si les Nègres doivent être évangélisés. Nous sommes, ne l'oublions pas, devant le fait colonisation, que j'ai défini 'un contact de civilisations.' Qu'on le veuille ou non, la Religion est, nécessairement, amenée à se transformer en même temps que l'ensemble de la Civilisation négro-africaine. [1]

Si dans Le Pauvre Christ de Bomba il est surtout question des bouleversements causés par le christianisme, l'administration en provoquaient aussi. La construction de la route au pays de Tala en employant les travaux forcés ébranlera cette société.

Il semble en effet que Beti, comme Oyono, rejette la religion chrétienne complètement, mais il ne doit pas préconiser un retour à l'animisme, car il critique sévèrement son représentant, Sanga Boto; celui-ci s'est beaucoup enrichi en pratiquant le métier de sorcier. Interrogé par Drumont, il convient qu'il a employé des procédés frauduleux pour faire croire aux gens qu'il a des pouvoirs surnaturels. On a donc l'impression que Beti veut critiquer toute religion organisée, surtout quand elle est moyen de soutirer de l'argent de ses adeptes. Melone suggère qu'il est l'advocateur d'une religion naturelle dans la tradition de Rousseau.[2] Il est vrai qu'il parle de la croyance des noirs à Dieu, à l'âme et à la vie éternelle mais il semble que son but est simplement, comme nous l'avons déjà vu, de démontrer que les noirs avaient une

---

[1] Léopold Sédar Senghor, Liberté 1: Négritude et humanisme (Paris: Editions du Seuil, 1964), p. 56.

[2] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 143.

vraie religion avant l'arrivée des blancs. Nous savons que Beti n'adhère à aucune religion;[1] il est probable qu'il est un agnostique et non pas un déiste.

Tandis que Beti décrit les bouleversements causés par le christianisme, Oyono parle surtout de la décadence de la société noire produite par le régime colonial, il "... describes the village life of the Africans who have unconsciously moved into the vacuum between their own traditional ways -- which they have rejected through the white man's influence -- and the inaccessible ways of Europeans."[2] Leurs vies sont contrôlées par l'administration coloniale. Ils sont donc incapables d'organiser leur propre société et ne s'intéressent qu'au train-train quotidien.

Les villageois de Doum sont moins naïfs que les villageois de Zourian, mais à cause de la proximité de la ville, ils semblent être plus décadents. Engamba est dégoûté par la foule qui afflue chez Meka après son retour du prison:

> Où étaient les hommes vaillants, les vrais, ceux du temps jadis? ... tous ces gens venus pleurer avec Meka comme ils le prétendaient n'étaient que des chiens. Tout leur était prétexte pour exiger qu'on leur donnât à boire et à manger.[3]

---

[1] Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature, (Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965), p. 288.

[2] Antony Cecil Brench, The Novelists' Inheritance in French Africa (London: Oxford University Press, 1967), p. 57.

[3] Le Vieux Nègre, p. 216

Autrefois les hommes étaient des guerriers, ils pouvaient se défendre, ils avaient ce moyen de montrer qu'ils étaient des hommes. Maintenant, ils ne peuvent même pas venger la façon de laquelle Meka a été maltraité. Engamba soupire et pousse sa sagaie sous le lit en constatant qu'elle est devenue complètement inutile.

Le seul moyen qui leur reste pour montrer qu'ils sont des hommes est de boire plus que les blancs. Encore une fois on voit l'humour de l'auteur en décrivant les pensées de Meka. Il n'a jamais bu de champagne auparavant et il est étonné que les autres invités n'ont pas vidé leurs coupes comme lui:

> Ils buvaient à petites gorgées, comme des oiseaux au bord d'un étang. Ah! comment ces Blancs, ces Chefs et ces fonctionnaires pouvaient-ils se dire des hommes? Voilà qu'une goûtelette d'un petit vin de rien du tout les tenait en respect! Meka regarda le Haut-Commissaire. Un petit sourire supérieur erra sur sès lèvres. Même le grand Chef se laissait avoir par ce petit vin. Lui, Meka, il lui montrerait bien qu'il était fils de l'Homme.[1]

Grâce à Meka, le whisky est servi aux noirs qui ne trouvent rien de mieux à faire que de s'enivrer, ainsi confirmant l'opinion que les blancs ont d'eux.

Ainsi il est évident que Beti et Oyono rejettent le colonialisme complètement. Ils ne parlent guère des bienfaits qu'il a apporté comme la médecine moderne ou les écoles. Pourtant, Beti fait une exception: il ne semble avoir que de la sympathie pour le docteur Arnault, qui est

---

[1] Le Vieux Nègre, p. 136.

très différent du médecin blanc d'Une Vie de boy.

Le Père Vandermayer ne se différencie pas des autres colonisateurs tandis que Drumont est différent. Selon Kesteloot, dans ce roman, Beti trouve que les missionnaires sont les blancs les moins nuisibles en Afrique.[1] Beti, semble-t-il montre plus de subtilité qu'Oyono, en mettant en scène un missionnaire de bonne volonté, car il a démontré que, sous le colonialisme, même ceux qui veulent faire du bien, font le mal.

---

[1] Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature (Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965), p. 289.

CHAPITRE II

LE MAL ENTENDU

Une Vie de Boy et

Le Roi Miraculé

> In Oyono, African society is a kind of innocence or inexperience that comes to discover the unimaginable reality of its European masters. In Beti, Europe is a kind of innocence or inexperience that comes to discover the incorrigible, unregenerate human reality of Africa.[1]

Cette idée que se font Oyono et Beti de la rencontre entre la race blanche et la race noire explique le caractère des héros dans la majorité de leurs romans. Chez Oyono les héros naïfs sont des noirs, chez Beti ce sont des blancs. Ainsi Toundi dans Une Vie de boy ressemble à Meka dans Le Vieux Nègre et la médaille et le Père Le Guen du Roi miraculé ressemble au Père Drumont du Pauvre Christ de Bomba.

Une Vie de boy et Le Roi miraculé reprennent des thèmes traités dans les deux romans étudiés dans le chapitre précédent. Le héros de Beti est encore une fois un

---

[1] John Reed, "Between two worlds: some notes on the presentation by African novelists of the individual in modern African society, Makerere Journal (Kampala), No. 7, 1963, p. 9.

missionnaire et l'auteur répète l'accusation que la foi chrétienne bouleverse trop la société africaine. L'humour continue à jouer un grand rôle mais l'auteur est devenu plus pessimiste et plus cynique. La société noire ici a dégénéré et la vraie communication entre noir et blanc est encore plus difficile à établir.

Dans Une Vie de boy Toundi découvre la méchanceté des colonisateurs:

> Ni Meka, ni Toundi n'avaient avant leur amère expérience pénétré dans la vie réelle, intime des Blancs. Ils les voyaient à travers un rideau d'interdits, de tabous et c'est avec une admiration mêlée de crainte qu'ils parlaient de leur puissance, de leur facilité à modeler les hommes et les choses selon leurs besoins.[1]

Oyono a écrit en même temps Une Vie de boy et Le Vieux Nègre et la médaille ce qui expliquent les nombreuses ressemblances qu'on y trouve.[2] Quelques personnages comme le Père Vandermayer et Gosier d'Oiseau paraîssent dans les deux romans. Le chef Menguème a perdu, comme Meka, ses deux fils dans la deuxième guerre mondiale, et la phrase, "Pauvres de nous," est répétée.

Une Vie de boy est un roman tragique mais avec de nombreuses scènes comiques. C'est le plus violent des romans

---

[1] David Diop, comptes-rendu d'Une Vie de boy et du Vieux Nègre et la médaille de Ferdinand Oyono et du Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti dans Présence Africaine (Paris), No. XI, décembre 1956-janvier 1957, p. 125.

[2] Pierre Gamarra, "Le vieux nègre de Ferdinand Oyono découvre l'envers de sa médaille," entretien avec Ferdinand Oyono, Les Lettres Françaises (Paris), No. 639, du 4 au 10 octobre 1956, p. 5.

ouest-africains : "Few african novels contain a more bitter denunciation of colonial rule ... The acid tone and harsh realism of Oyono's writing, give the narrative throughout a violent undercurrent that comes to the surface, and to a head, in the final scenes."[1]

Une Vie de boy est censé être le journal d'un jeune noir, Toundi Ondoua. Le journal est précédé d'une préface d'un éditeur, dans laquelle il décrit sa rencontre avec Toundi et la mort de celui-ci en Guinée espagnole. Il nous dit qu'il a recueilli et traduit le journal, qui a été écrit en ewondo, une des langues du Cameroun. Cette préface modifie le ton du récit et même les scènes humoristiques ne nous font pas oublier la fin douloureuse de Toundi. Dans son journal, Toundi raconte comment il a quitté la maison paternelle, où son père l'élevait avec une grande sévérité, pour partir avec le Père Gilbert. Il est devenu 'boy' à la mission catholique de la petite ville de Dangan et le Père Gilbert lui a appris à lire et à écrire. C'est à ce moment qu'il a commencé à tenir un journal. Son protecteur est tué dans un accident et il devient 'boy' de Robert Decazy, le Commandant du Cercle. La belle Madame Commandante arrive et sans perdre du temps, prend comme amant M. Moreau, le régisseur de prison. Une fois que le Commandant sait que sa femme lui est infidèle, la présence de Toundi, qui est au courant depuis longtemps, devient gênante pour les deux

---

[1] Abiola Irele, Lectures Africaines (London: Heinemann Educational Books, 1969), p. 57.

époux. Ainsi, ils ne le protègent pas lorsqu'il est arrêté, soupçonné d'un vol qu'il n'a pas commis. A la merci de Moreau, battu à plusieurs reprises, il a la poitrine défoncée par un coup de crosse. Il est hospitalisé et décide de prendre la fuite en Guinee espagnole.

Dans <u>Le Roi miraculé,</u> nous retrouvons le Père Le Guen, l'ancien vicaire du R.P. Drumont, qui est maintenant le Supérieur à la mission dans la ville d'Essazam. Le roi du titre est le Chef Essomba Mendouga. L'action se passe en 1948, soit dix ans après les événements décrits dans <u>Le Pauvre Christ de Bomba.</u> Essomba Mendouga est le Chef de la grande tribu des Essazam qui comprend de nombreux clans. Il est donc un personnage important dans la société africaine. Depuis des années le Père Le Guen rêve de le convertir au christianisme et tout d'un coup il lui semble qu'il fait des progrès, mais il est obligé à se rendre à la capitale, Ongola, le lendemain, pour obéir à la convocation de l'évêque. Pendant son absence le Chef tombe malade et semble agoniser. Il est baptisé par sa vieille tante, Yosifa et Le Guen, à son retour, croyant à la validité de ce baptême, lui administre le sacrament d'extrême onction. Le Chef guérit et la population croit que c'est un miracle. Mais maintenant qu'il est chrétien, le Chef, qui a vingt-trois femmes, devrait les répudier toutes sauf une, avec laquelle il se marierait à l'église. Harcelé par Le Guen et par Yosifa, il se décide enfin à le faire et il choisit Anaba, la plus jeune. Cette répudiation compromet les alliances contractées

avec les autres clans de la tribu, lors de ses mariages succéssifs. Tous les clans accourent à Essazam. Dans la bagarre qui s'ensuit, les seuls blessés sont Le Guen et Anaba. Lequeux, le chef administratif de la région, arrive avec des gendarmes et des soldats mais le Chef a déjà rétabli la paix. Malgré la demande de Lequeux, Le Guen refuse d'abandonner sa tentative de convertir le Chef. Ainsi, peu de temps après, il reçoit une lettre du Haut-Commissaire, l'avertissant de la nécessité d'un déplacement.

Ces romans mettent en scène deux héros qui se laissent influencer par leurs illusions et leurs rêves et ne sont pas suffisamment objectifs. Le Père Le Guen semble n'avoir rien appris de l'échec de Drumont: son attitude est naïf envers les blancs et envers les noirs. C'est un personnage chimérique qui prend ses rêves pour la réalité. Il oblige le Chef à répudier ses femmes sans penser aux troubles que cette action peut entraîner. Il croit qu'il est libre à évangéliser sans se soucier de l'administration; il ne se rend pas compte à quel point les évêques veulent garder la bonne volonté de celle-ci.

Toundi, comme Meka dans _Le Vieux Nègre et la médaille_ est au début rempli de l'admiration des blancs. Peu à peu il commence à les voir clairement et il est déçu, car pour la plupart, ce sont des gens ignorants, stupides, racistes et souvent brutaux. Seule la couleur de leur peau leur assure un rang qu'ils ne méritent pas, parmi l'élite de

la société coloniale. Toundi cependant, garde certaines illusions et ce n'est qu'à la fin lorsqu'il voit qu'il s'est trompé sur le caractère du Commandant qu'il est obligé de faire face à la réalité.

Les illusions de Toundi au début sont compréhensibles: il n'est qu'un adolescent quand il quitte la maison paternelle et il n'a pas connu de blancs. Ainsi les sentiments qu'il éprouve en allant vers Dangan avec le Père Gilbert sont assez naturels: il est heureux parce qu'il va connaître la ville et les blancs et vivre comme eux. Il ne se rend pas compte que sous le régime colonial très peu de noirs atteignaient à ce niveau de vie. Mais déjà il a une prémonition, la pensée lui vient qu'il s'est laissé prendre dans un piège: "Je me surpris à me comparer avec ces perroquets sauvages que nous attirions au village avec des grains de maïs et qui restaient prisonniers de leur gourmandise."[1] Lui-même, il a été attiré par le Père Gilbert parce que celui-ci distribuait des morceaux de sucre. On s'aperçoit ici d'une critique implicite de l'auteur, des moyens employés par le Père Gilbert pour se faire des convertis. Sur son lit de mort, Toundi attribuera ses malheurs à sa gourmandise. Cartey voit en lui "... the symbol of the young native seduced from his culture by the material wealth of the white man."[2]

---

[1] Une Vie de boy, pp. 20-21.

[2] Wilfred Cartey, Whispers from a Continent. The Literature of Contemporary Black Africa (New York: Random House, 1969), p. 62.

Par la description que Toundi donne de sa vie à la Mission nous voyons qu'il ne vit pas comme un blanc. Par ce qu'il dit du Père Vandermayer, il est évident qu'il est devenu conscient de la position inférieure des noirs dans la société coloniale: "Il a la manie de battre les chrétiennes adultères, les indigènes bien sûr."[1] Mais il est heureux d'apprendre à lire et à écrire: "Rien ne vaut cette richesse."[2] et on en déduit qu'il espère que cette éducation l'élevera au niveau des blancs. Il a assimilé l'idée des blancs qu'en apportant l'éducation aux noirs, ils leur ont apporté quelque chose d'une grande valeur. On voit l'ironie de l'auteur ici: Toundi est le domestique le plus instruit de Dangan, mais l'éducation qu'il a reçu ne l'aidera pas à se débrouiller dans le monde des blancs. Ce sont les illetrés comme le cuisinier ou la sentinelle qui, grâce à leur bons sens, comprennent les blancs beaucoup mieux que lui. Son éducation n'est donc pas une "richesse."

Toundi aime bien le Père Gilbert qu'il considère comme son bienfaiteur: "C'est un homme gai qui, lorsque j'étais petit, me considérait comme un petit animal familier. Il aimait tirer mes oreilles et, pendant ma longue éducation, il s'est beaucoup amusé de mes émerveillements."[3] Grâce à la bonté du Père Gilbert, Toundi garde une grande partie de ses illusions au sujet des Européens. Il continue

---

[1] _Une Vie de boy_, p. 24.
[2] _Une Vie de boy_, p. 23.
[3] _Une Vie de boy_, p. 22.

à les admirer et il veut travailler pour eux. Quand il entre au service du Commandant, il est content de penser qu'il sera le 'boy' le plus important de Dangan: "Je serai le boy du Chef des Blancs: le chien du roi est le roi des chiens."[1] L'emploi du mot "chien" cependant, montre qu'il n'a plus d'illusions sur la position sociale des noirs.

Si l'on peut justifier les illusions de Toundi, il est difficile de justifier celles du Père Le Guen dans _Le Roi miraculé,_ qui conclue que le Chef veut se convertir simplement à cause d'un geste que celui-ci fait vers les chapelets et les scapulaires que le prêtre porte sur le bras. Le Guen, qui doit partir pour Ongola, vient demander au Chef s'il a une course à faire ou un message à envoyer:

> En guise de réponse à la proposition de Le Guen, soit délire, soit plaisanterie, (pour laquelle il n'était guère doué) soit qu'il eût une intention précise, on le vit pointer un tremblant index sur la grappe d'objets de piété ... dont il n'avait pas détaché les yeux depuis de longues minutes."[2]

L'auteur est volontairement ambigu ici, le narrateur ne semble plus savoir ce que le Chef pense. Nous savons que le Chef est malade, qu'il se croit même près de la mort. Il est probable que son geste n'est pas volontaire, mais causé par sa maladie et qu'il n'a donc pas la signification que Le Guen lui attribue. Même si le Chef veut un chapelet ou un scapulaire pour l'aider à affronter la mort, cela ne démontre pas nécessairement un désir de se convertir. Deux

---

[1] _Une Vie de boy,_ p. 31.
[2] _Le Roi miraculé,_ p. 24.

raisons expliquent pourquoi Le Guen se méprend. Premièrement, il ne se rend pas compte que le Chef est malade; la maladie ne doit pas être évidente car ni Mekanda, le frère cadet du Chef, ni Anaba, ne s'en aperçoivent. Deuxièmement, et cela est la raison la plus importante, Le Guen, obsédé par son rêve de convertir le Chef, arrive à une fausse conclusion. La lettre qu'il écrit à sa mère révèle qu'il n'a pas vu cette scène de la même façon que le narrateur, qu'on peut tenir pour un témoin objectif. Le mouvement fait par le Chef est vu par Le Guen comme "... un geste d'une suppliante fraîcheur, indéfinissable, empreint d'une humilité, d'une modestie."[1] Le soir, son rêve prend la forme de la scène suivante dans laquelle il contemple:

> ... l'autel au pied duquel un géant d'Afrique se tenait humblement agenouillé, païen honteux de son passé, prêt à brûler ce qu'il avait adoré, ange noir que drapait la blanche robe des convives célestes. Le nouvel élu courbait une tête crépue sous la fine main claire d'un apôtre du Christ, jeune homme au visage buriné, à la taille élancée, au regard extasié et qui ressemblait à Le Guen comme un frère.[2]

"Vision fort équivoque"[3] ainsi que le narrateur le remarque. Le désir de Le Guen de convertir le Chef n'est pas désintéressé: comme Drumont dans Le Pauvre Christ de Bomba il veut convertir pour satisfaire son amour-propre. Le désir de l'auteur de se moquer de cet étranger blanc qui est venu sauver les noirs, est témoigné par l'ironie amère, révélée par le langage qu'il emploie.

---

[1] Le Roi miraculé, p. 28.
[2] Le Roi miraculé, pp. 26-27.
[3] Le Roi miraculé, p. 27.

Le Guen écrit à sa mère le même jour pour lui dire qu'il compte sur la prochaine conversion du Chef. Il semble incroyable qu'il puisse croire qu'un seul geste est une preuve suffisante d'un désir de se convertir. Il est évident que, sans avoir discuté sur ce sujet avec le Chef, il ne peut savoir ni s'il croit aux doctrines de l'Eglise ni s'il se rend compte des changements qu'une conversion nécessitera dans sa vie personnelle. Le Guen fait donc preuve d'une naïveté extraordinaire. Cette conviction que le Chef voulait se convertir explique toutes ses actions suivantes. Ainsi, quand Gustave, son 'boy', lui raconte les détails du baptême il ne doute pas un seul instant de sa validité.

Le baptême a été administré d'une façon assez bizarre:

> ... la vieille se saisit d'un gobelet ... le remplit d'eau avec une fiévreuse hâte, le brandit et le déversa sur la tête grisonnante du malade, tremblant, répétant plusieurs fois la formule rituelle, comme pour bien se convaincre qu'elle l'avait vraiment baptisé.[1]

Elle continue à remplir et à vider gobelet après gobelet d'eau en répétant toujours la formule sacramentale jusqu'à ce qu'on vient l'emmener de force. Le but de Beti en écrivant cette scène semble être, non seulement de faire rire les lecteurs, mais aussi de souligner la naïveté de Le Guen en entérinant ce baptême. Le fait que Beti ne croit pas qu'un baptême ainsi administré peut être valide, est

---

[1] Le Roi miraculé, pp. 62-63.

démontré par la réaction de Gustave envers ce baptême. Dans _Le Pauvre Christ de Bomba_, la naïveté du blanc, Drumont, est opposé au réalisme du noir, Zacharie, et dans _Le Roi miraculé_ on trouve le même procédé. Malgré son jeune âge, Gustave est le personnage réaliste: c'est lui qui prévoit le premier, les difficultés que cette conversion entraînera. Puisqu'il ne se résigne pas à reconnaître quelque orthodoxie que ce soit au baptême administré par Yosifa, on est amené à croire qu'il exprime l'opinion de Beti.

C'est ainsi que Melone comprend cette scène. Il estime que ce baptême n'est pas valide, premièrement parce que, selon lui, Yosifa est folle et donc ne sait pas ce qu'elle fait et deuxièmement, parce qu'elle ne montre pas le respect nécessaire pour le rite sacramental.[1] Il nous semble qu'il a tort et que si cela est l'avis de Beti, qu'il se trompe, lui aussi. Yosifa, bien qu'un peu folle, semble savoir ce qu'elle fait en ce moment et il n'est pas dans son intention de faire une parodie d'un baptême. Afin qu'un baptême soit valide, il faut verser de l'eau sur la tête du baptisé et prononcer les paroles en même temps et elle le fait. Il est vrai qu'elle le refait de nombreuses fois mais cela n'invalide pas le baptême. Donc ce n'est pas la façon dont le baptême a été administré qui prouve la naïveté de Le Guen.

---

[1] Thomas Melone, _Mongo Beti, l'homme et le destin_ (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 39.

Le baptême est en effet invalide, non pas pour les raisons que Melone propose, mais parce que le Chef n'a pas consenti. On ne peut pas baptiser un adulte validement s'il ne consent pas. Le Chef a refusé le baptême plusieurs fois pendant sa maladie. S'il n'a pas refusé à l'arrivée de Yosifa, c'est probablement parce qu'il n'avait plus la force de le faire.

Melone attribue un autre but à cette scène du baptême:

> En faisant jouer au curé d'Essazam ce rôle ridicule autant qu'inédit, Mongo Beti cherche, on s'en doute, à ridiculiser le rituel sacré et surtout l'idée même du miracle, pièce maitesse de la foi catholique et que Leguen [sic] prétend avoir décelé dans l'extraordinaire guérison du Chef.[1]

Il est bien probable que Beti veut ridiculiser le rituel sacré, mais on ne comprend pas pourquoi Melone parle du miracle à propos du baptême du Chef, car celui-ci guérit non pas après avoir été baptisé mais après avoir reçu l'extrême-onction. En plus, il faut signaler que Le Guen ne croit pas que la guérison du Chef était un miracle.

Nous avons vu que Le Guen a entériné ce baptême sans hésiter. Il aurait probablement agi moins vite s'il avait envisagé un seul moment la possiblilité d'une guérison, mais il était persuadé, comme tout le monde d'ailleurs, que le Chef allait mourir; il n'est donc pas étonnant qu'il ne s'est pas posé de questions dans des cironstances où il

---

[1] Thomas Melone, <u>Mongo Beti, l'homme et le destin</u> (Paris: Présence Africaine, 1971), p.39.

fallait se dépêcher. Si Le Guen croit que le Chef voulait se convertir, il sait bien qu'il n'était pas encore prêt à recevoir le baptême et à mener la vie d'un chrétien. Quand le Chef tarde à mourir, il envisage toutes les difficultés à venir et il va jusqu'à souhaiter sa mort.

Le Chef guéri, Le Guen estime qu'il est maintenant un chrétien et qu'il doit mener la vie d'un chrétien. Il lui rend visite tous les jours pour lui en parler. Il s'ensuit un dialogue de sourds, car le Chef de sa part n'a aucune envie d'écouter les adjurations de Le Guen. Il préfère:

> ... conter à son ami ce qu'il avait vu de l'autre côté, sa rencontre dont il se rappelait tous les détails, avec ses ancêtres, et même toutes les âmes de la tribu, réunies à cette occasion en une vaste assemblée sous l'égide d'Akomo en personne.[1]

Essomba attribue sa résurrection à Akomo et à tous les autres ancêtres qui lui ont dit de revenir à la vie. Selon les autres membres de la tribu, c'est Le Guen qui l'a ressuscité en lui administrant l'extrême-onction. On voit là une situation ironique: le Chef qui est censé être chrétien est le seul parmi les Essazam à ne pas croire qu'il doit sa vie au sacrament que le prêtre lui a administré, à moins qu'il fasse semblant et qu'il parle de ses ancêtres pour décourager Le Guen. Mais pourquoi ne dit-il pas carrément à Le Guen qu'il n'a jamais voulu se convertir? Il est probable qu'il croit que le baptême qu'il a reçu a des pouvoirs magiques contre lesquels il ne peut rien, et qu'il n'a

---

[1] Le Roi miraculé, pp. 137-138.

aucune idée que son consentement était nécessaire pour le rendre valide.

L'impression qu'on reçoit donc, est que le Chef veut rester animiste. Il est étonnant qu'à ce moment Le Guen ne constate pas qu'il s'est trompé: il ne peut pas ignorer que le baptême n'a pas été valide puisque l'intention de se convertir était absente. La seule explication de sa conduite est qu'il veut absolument voir son rêve se réaliser et que inconsciemment il refuse de faire face à la situation réelle, car consciemment il semble effectivement croire que le Chef s'est vraiment converti. Brench suggère que: "His belief in this fact is strengthened by the Bishop's injunctions to get more converts.[1] Pourtant, si Le Guen oblige le Chef à accepter le christianisme pour plaire à l'évêque, il serait content d'abandonner cette tentative quand Lequeux lui demande de le faire, mais, comme nous le savons, il refuse. En outre, lorsqu'il se prépare plus tard à parler dans son prêche au sujet de la guérison du Chef, le narrateur nous signale que c'est la première fois qu'il applique "... les méthodes expéditives préconisées par l'évêché."[2] Il semble donc, qu'en refusant de croire que le Chef ne s'est pas converti, Le Guen n'est pas influencé par les conseils de l'évêque. Son refus de faire face à la situation réelle est difficile d'accepter. Drumont agit

---

[1] A.C. Brench, Writing in French from Senegal to Cameroun (London: Oxford University Press, 1967), p. 62.

[2] Le Roi miraculé, p. 182.

d'une façon semblable mais ses difficultés viennent en partie du fait qu'il ne comprend pas la mentalité africaine. Dans le cas de Le Guen, il ne s'agit pas de comprendre la mentalité africaine mais simplement d'appliquer les règles de sa propre religion à ce baptême. Si l'intention de Beti est de ridiculiser le prêtre, il réussit bien, mais en même temps il le caricature à un tel point, que sa conduite devient invraisemblable. "Le Guen devient plus une caricature qu'il ne reste un personnage."[1]

A partir de ce moment, Le Guen agit avec une grande inconscience et Beti veut démontrer qu'une telle inconscience peut mener à des résultats déplorables. Le Guen ne se rend pas compte qu'en insistant sur la monogamie du Chef, il bouleversera toute la tribu; Essomba Mendouga a pris ses femmes dans tous les clans de la tribu; ces clans se sentent offensés par la répudiation de leurs femmes. Malgré ses dix ans dans la région et malgré le fait qu'il se considère comme appartenant à la tribu, Le Guen "... ne connaissait qu'imparfaitement les Essazam, n'ayant connu la tribu qu'apaisée, ignorant leur capacité de refus de ce qu'ils estimaient étranger à leur mentalité et partant nuisible à leur équilibre."[2] Il ne soupçonne pas qu'ils seront prêts à recourir à des moyens violents pour éviter cette innovation. Ainsi, sans le vouloir, Le Guen devient la

---

[1] Roger Mercier et Monique et Simon Battestini, <u>Mongo Beti</u> (Paris: Fernand Nathan, 1964), p. 51.

[2] <u>Le Roi miraculé</u>, pp. 160-161.

cause première des événements qui meneront à la bagarre.

Comme il a critiqué Drumont, Beti ici critique Le Guen, l'accusant de faire le mal en croyant faire du bien. Il est intéressant de constater que la bêtise des missionnaires, bien que rarement traitée dans la littérature écrite en français, revient souvent dans la littérature écrite en anglais: "A large body of work by English, African and S. African writers depict the missionary as a fool wreaking damage wherever his best intentions get a chance to display themselves."[1]

Beti ne parle pas du bouleversement qui est causé quand un chef abandonne son rôle traditionnel. Un chef:

> ... représente la lignée des ancêtres fondateurs, qui ont noué avec les animaux protecteurs et les puissances surnaturelles du lieu la première alliance des premiers temps .... Il met le peuple en communion avec le cosmos .... Il est prêtre en ce sens qu'il fait des sacrifices propitiatoires et qu'il veille sur les trésors sacrés de la communauté. Il est juge suprême des différends qui en agiteraient les membres. Il personnifie les idéaux du groupement humain et il est le dépositaire de la force vitale par laquelle le groupement se perpétue.[2]

Un chef a donc une telle influence sur le bien-être matériel et spirituel de la tribu que sa conversion ne peut pas être qu'une affaire personnelle, mais un événement qui ébranlera toute la tribu. Mais puisque Beti écrit pour un public

---

[1] Martin Tucker, Africa in Modern Literature: A Survey of Contemporary Writing in English (New York: Frederick Unger Publishing Co., 1967), p. 241.

[2] Robert Delavignette, Christianisme et colonialisme (Paris: Fayard, 1960), p. 103.

européen, il se retient de parler des aspects de cette conversion qui auraient été mal compris ou considérés comme des superstitions. Il traite une question que ce public puisse comprendre: celle des femmes répudiées et le bouleversement qui s'ensuit. En outre Beti estime peut-être que les chefs n'ont plus cette signification pour le peuple africain. Dans la préface le narrateur suggère que les Essazam ont beaucoup dégénéré. Essomba Mendouga lui-même ne s'adonne qu'aux plaisirs de la chair; les vieux ne pensent qu'à manger ou dormir.

Le Guen fait preuve d'une insensibilité peu chrétienne à l'égard des femmes répudiées. Il n'a aucune pitié d'elles, il ne se demande pas ce qu'elles deviendront, bien qu'il doive savoir que dans cette société "Une femme qui n'a pas de mari n'est rien."[1] Il ne pense pas au sort des enfants que leurs mères seront obligées d'abandonner. Dans son désir d'atteindre ses fins, il ne pense pas à autre chose.

L'inconcience de Le Guen rappelle celle de Pyle dans The Quiet American. Le narrateur dit de lui: "What's the good? He'll always be innocent, you can't blame the innocent, they are always guiltless. All you can do is control them or eliminate them. Innocence is a kind of insanity."[2] Pyle provoque des morts, Le Guen une bagarre qui

---

[1] Le Roi miraculé, p. 158.

[2] Graham Greene, The Quiet American (Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1962), p. 162.

est plutôt risible mais qui aurait pu être bien plus grave. Pyle sera supprimé, Le Guen sera obligé de quitter Essazam. C'est l'innocence de Le Guen que Beti veut critiquer, l'innocence de cet homme qui ne sait pas ce qu'il fait mais qui est convaincu qu'il a le droit de manipuler la vie des noirs. Toutes ses actions s'écoulent de son rêve qui est une obsession chez lui: il est "... un obsédé, un fou de l'imaginaire, vivant en permanence dans le monde du rêve, prenant ses visions pour la réalité."[1] Il est peut-être une exagération de dire "en permanence," car parfois il semble assez réaliste. Cependant dans cette affaire de la conversion du Chef on peut certainement être d'accord qu'il vit dans le rêve. On peut même le censurer à cause de ce rêve, car il aurait dû se rendre compte qu'une telle conversion causerait plus de mal que du bien et il aurait dû y renoncer. En agissant comme il le fait, Le Guen se contredit lui-même car il se vante d'être un des jeunes "... de plus en plus nombreux en Afrique, chez qui un sentiment de sincère fraternité pour le Noir, précède le désir de le baptiser."[2] En outre, Beti sans doute veut critiquer les croyances d'une Eglise où le salut d'une seule âme a plus d'importance que le bien-être de la tribu et le bonheur d'une vingtaine de femmes.

Le Guen permet au Chef de choisir la femme avec

---

[1] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 149.

[2] Le Roi miraculé, p. 31.

laquelle il veut contracter un mariage religieux et il n'essaie pas d'influencer son choix. Il refuse de soutenir Makrita, la première femme du Chef. On soupçonne qu'il refuse de la soutenir non pas pour être impartial, mais parce qu'il sait bien que le Chef n'accepterait jamais de se marier avec la plus vieille et la plus laide de ses femmes. Beti, sans doute, le fait agir ainsi pour rendre sa conduite plus condamnable, car le droit canon de l'Eglise catholique décrète qu'un polygame qui se convertit doit normalement se marier avec sa première femme, d'autant plus s'il se trouve qu'elle est déjà catholique, comme est le cas de Makrita.[1] Le Guen devrait donc, non seulement soutenir Makrita, mais exiger que le Chef se marie avec elle.

Le Guen reste prisonnier de ses illusions au sujet de la conversion du Chef, il n'évolue pas. Toundi par contre perd ses illusions, bien que lentement, une fois qu'il devient le 'boy' du Commandant car son travail lui permet de voir de plus près la communauté blanche. Parmi les événements qui détruisent ses illusions il y a la conduite de Gosier d'Oiseau et de ses gendarmes pendant un rafle au quartier noir: ils renversent ou brisent le mobilier dans la case où Toundi habite et ne témoignent aucun respect envers les noirs.

A tout moment Toundi voit d'autres exemples de la position inférieure des noirs. Même à l'église, les blancs

[1] Code du droit canon, c. 1125.

suivent la messe assis dans des fauteuils confortables tandis que les noirs sont assis sur des troncs d'arbres et étroitement surveillés par des catéchistes. Mais les blancs se conduisent beaucoup plus mal que les noirs: pendant la messe ils flirtent à leur aise; la femme du docteur:

> ... bien qu'elle fît semblant d'oublier ciel et terre dans la lecture de son missel, suivait du coin de l'oeil les manigances de Gosier d'Oiseau et de l'ingénieur avec les demoiselles Dubois. Elle relevait parfois la tête pour voir où en étaient le Commandant et Mme Salvain.[1]

Nous voyons l'ironie de l'auteur dans cette scène où ce sont les colonisateurs qui ont besoin de surveillance mais les colonisés qui sont surveillés.

La soirée qui a lieu pour fêter l'arrivée de Mme Decazy, fournit à Toundi une occasion excellente de mieux comprendre la mentalité raciste et hypocrite des blancs. Les invités passent quelque temps à se plaindre du climat, du manque de diversions, à parler des spectacles qu'on donne à Paris, mais la majorité du temps est consacrée à critiquer les noirs. Le sentiment de supériorité des blancs ressort très clairement: "On reparla des nègres ... Ah ceux-là alors! Le péril jaune n'était pas encore écarté et déjà se dessinait le péril noir ... Qu'allait devenir la civilisation?"[2] Il n'y a rien qui puisse indigner cette compagnie plus, que la suggestion que cette supériorité est fictive. Quand l'instituteur ose formuler cette idée,

---

[1] Une Vie de boy, p. 53.
[2] Une Vie de boy, p. 83.

Monsieur Fernand réagit très violemment:

> Vous êtes un traître, ... Monsieur Salvain!... Depuis que vous êtes dans ce pays, vous menez une activité qui n'est pas digne d'un Français de France! Vous dressez les indigènes contre nous ... Vous leur racontez qu'ils sont des hommes comme nous, comme s'ils n'avaient pas déjà assez de prétentions comme cela!...[1]

Le racisme de ses propos est très frappant. Bien que les autres invités ne réagissent pas avec un telle violence, ils sont d'accord avec lui; à leurs yeux le pire crime est d'apprendre aux noirs qu'ils sont les égaux des blancs. L'économiste americain Hagen explique le sentiment de supériorité des blancs ainsi:

> It would have been psychologically impossible for the European elite to live in the role of unwanted intruders in an alien society if they had not persuaded themselves that they were of their essence superior to the conquered people. That is, to suppress their guilt at their aggression, they had to assure and reassure themselves that their culture was superior.[2]

Cette explication semble trop simpliste car on ne peut pas être sûr que les sentiments de supériorité des colonisateurs étaient causés par des sentiments de culpabilité. Les Romains se croyaient supérieurs aux barbares mais il n'y a pas de raison de croire qu'ils se sentaient coupables de les avoir conquis. On trouve aujourd'hui des blancs qui se sentent coupables de la

---

[1] Une Vie de boy, pp. 80-81.

[2] Everett E. Hagen, On the Theory of Social Change (Homewood: The Dorsey Press, Inc., 1962), p. 44.

colonisation et supposent que les colonisateurs devaient éprouver les mêmes sentiments.[1] Il est possible qu'un sentiment de culpabilité, probablement au niveau inconscient, jouait un rôle mais il y avait certainement d'autres raisons pour expliquer ces sentiments de supériorité, et ces raisons n'étaient pas les mêmes chez tout le monde. Prenons le cas de M. Fernand. Il est probable qu'il souffre d'un complexe d'infériorité. Il gagne sa vie en désinfectant Dangan à la D.D.T. On déduit qu'un tel emploi n'exige ni beaucoup d'intelligence ni beaucoup d'instruction, et que son racisme s'explique donc par ce mot d'André Gide: "Moins le blanc est intelligent, plus le noir lui paraît bête.[2] Puisque Fernand doit se rendre compte de sa stupidité, il a besoin de trouver des gens qui, à son avis, lui sont inférieures. S'il réagit avec violence aux propos de l'instituteur, c'est parce qu'il se sent menacé si l'on met sa supériorité en question. En outre, puisque ce serait facile d'apprendre à un noir un peu instruit de faire son travail, Fernand doit craindre de se trouver un jour en chômage et il doit voir dans l'instituteur un ennemi, car il en sera responsable.

Dans cette scène, Oyono ridiculise les blancs en montrant l'écart entre leurs paroles et leurs actions. Ils

---

[1] De même, on trouve des Canadiens qui éprouvent des sentiments de culpabilité à cause de la conquête des Indiens.

[2] André Gide, Voyage au Congo (Paris: Gallimard, 1927), p. 21.

critiquent les noirs en alléguant qu'ils boivent trop, mais quand ils se lèvent pour partir, ils "... vacillaient sur le plancher comme sur une peau de banane."[1]

Dans son entrevue avec Mme Decazy on voit combien la mentalité de Toundi a changée. Elle s'est aperçue qu'il n'est pas heureux: "Tu donnes l'impression d'accomplir une corvée ... tu n'as pas cette joie de vivre qu'ont tous les travailleurs indigènes .... On dirait que tu est boy en attendant autre chose, je ne sais quoi ..."[2] Son comportement ne correspond pas à l'image qu'elle se fait d'un noir. Cependant elle a raison: il n'est pas heureux parce qu'il a compris qu'il ne sert à rien d'être le boy du Commandant, que le niveau de vie des blancs lui sera quand même interdit, mais il n'accepte pas cette position inférieure, il voudrait atteindre à quelque chose de mieux. Quand Mme Decazy lui dit qu'il devrait se marier et fonder une famille, sa réponse est la suivante: "Peut-être Madame, mais ni ma femme ni mes enfants ne pourront jamais manger ni s'habiller comme Madame ou comme les petits Blancs ..."[3] La pensée de Toundi a beaucoup évolué depuis les jours à la Mission, où il ne gagnait rien mais ne s'en plaignait pas. Il comprend maintenant que les blancs sont là pour gagner beaucoup d'argent et que "... le système socio-économique ... est organisé de telle manière, que l'Africain, parce

---

[1] Une Vie de boy, p. 84.
[2] Une Vie de boy, p. 87.
[3] Une Vie de boy, p. 89.

qu'il est exploité, ne recueille qu'une infime partie de cette prospérité générale."[1] Cette citation décrit le système socio-économique dans les romans de Beti, mais s'applique aussi aux romans d'Oyono. Comme on l'a vu au chapitre précédent, c'est un thème qui revient souvent dans les oeuvres des écrivains noirs.

En faisant appel à la religion chrétienne, Madame Decazy essaie de persuader à Toundi d'accepter son sort, mais il lui révèle qu'il n'est devenu chrétien que "... parce qu'il faut croire comme ça aux histoires des blancs."[2] Il est peut-être devenu chrétien parce qu'il n'osait pas refuser ou parce qu'il pensait que cela l'aiderait atteindre au niveau de vie des blancs. Pourtant, en quittant la Mission il semblait être sincèrement croyant. Il a écrit dans son journal ce jour-là: "Mon Dieu, que votre volonté soit faite ..."[3] et il devait parler au Dieu des chrétiens, car les Africains animistes s'adressent très rarement à Dieu, lequel:

> ...n'a souvent ni prêtre ni l'autel car les fidèles préfèrent, conformément à leur propre hiérarchie sociale, s'adresser aux divinités secondaires,... qu'au Créateur trop lointain et trop impassible pour être pitoyable aux malheurs des hommes; toutefois, c'est à lui qu'on s'adresse en dernier recours."[4]

La soumission à la volonté de Dieu, n'est pas un idéal

---

[1] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 20.

[2] Une Vie de boy, p. 89.

[3] Une Vie de boy, p. 31.

[4] Jean-Claude Froelich, Les Nouveaux Dieux d'Afrique (Paris: Editions de l'Orante, 1969), p. 23.

animiste non plus. En outre, pendant son entrevue avec le Commandant, Toundi lui a dit qu'il était chrétien, en exhibant fièrement la médaille de Saint-Christophe, et qu'il n'était pas voleur parce qu'il ne voulait pas aller en enfer. Il est possible qu'il a menti en parlant au Commandant parce qu'il croyait qu'il l'impressionerait en lui montrant qu'il ressemblait aux blancs par sa religion. Cependant il est probable qu'il a dit la vérité en parlant au Commandant et qu'il ment à Mme Decazy maintenant, car il veut oublier qu'il a cru ce que les blancs lui enseignaient. Ainsi, comme Meka, il a perdu sa foi, déçu par les blancs mais, à l'opposé de Meka, on peut comprendre cette perte.

Sa façon de penser a donc beaucoup changée et on n'a pas pu en suivre le développement car le plus souvent il décrit ce qui se passe sans faire allusion à ses propres réactions. Bien que ce roman soit l'autobiographie de Toundi, il n'est pas introspective car le but d'Oyono est autre. Comme Beti dans Le Pauvre Christ de Bomba il veut faire une critique violente et amusée des colonisateurs, beaucoup plus que présenter une analyse de la psychologie de son héros. Les romans d'analyse d'ailleurs, l'exception faite de L'Aventure ambiguë,[1] n'existe guère dans la littérature africaine. Cela reflète la mentalité de la société traditionnelle où il n'y a pas de place pour les personnalités fortement individualisées car "... les

---

[1] Cheikh Hamidou Kane, L'Aventure ambiguë (Paris: Julliard, 1961).

préoccupations de l'individu doivent toujours se rapporter à l'ensemble du groupe auquel il appartient."[1]

Cependant il reste encore à Toundi quelques illusions. Il croit que sa patronne est vertueuse et qu'elle n'est pas raciste; il est donc très déçu par son adultère car "... il n'était pas loin d'assimiler à quelque déesse de la vertu,"[2] et il ne lui cache pas son mépris. Evidemment cela ne lui plaît pas et pour se venger de cette insulte elle commence à être méchante envers lui, d'autant plus qu'elle a peur qu'il ne la trahisse auprès de son mari. Dans son état d'esprit inquiet, elle commence à s'en prendre aux autres domestiques aussi. A cause de la situation difficile dans laquelle elle se trouve, et grâce à l'influence des autres colonisateurs, notamment de Moreau, elle devient raciste et cruelle. Toundi est bientôt désabusé. Lorsque le garde lui dit: "C'est tout de même triste de dépendre des caprices d'une chienne," il s'entend répéter, "C'est tout de même triste."[3]

Toundi devient encore plus désabusé après avoir vu Moreau faire torturer deux indigènes. Il ne peut plus croire à la sincérité des chrétiens blancs:

---

[1] Bernard Mouralis, Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française (Abidjan: l'Université, 1969), p. 121.

[2] David Diop, comptes-rendu d'Une Vie de boy et du Vieux Nègre et la médaille de Ferdinand Oyono et du Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti dans Présence Africaine (Paris), No. XI, décembre 1956-janvier 1957,

[3] Une Vie de boy, pp. 115-116.

> On ne peut avoir vu ce que j'ai vu sans trembler. C'était terrible. Je pense à tous ces prêtres, ces pasteurs, tous ces Blancs qui veulent sauver nos âmes et qui nous prêchent l'amour du prochain. Le prochain du Blanc n'est-il que son congénère? Je me demande devant de pareilles atrocités, qui peut être assez sot pour croire encore à tous les boniments qu'on nous débite à l'Eglise et au Temple.[1]

On entend la voix d'Oyono ici, plutôt que la voix de Toundi. C'est un défaut dans le roman car il est invraisemblable que Toundi dise exactement cela. Il n'a pas connu beaucoup de prêtres, il n'est jamais entré dans un temple, et il n'a pas connu de pasteurs. Ainsi il ne peut pas généraliser comme il le fait en parlant de "... tous ces prêtres, tous ces pasteurs ...." Il ne peut parler que des prêtres de Dangan. Il est vrai que leur sincérité est très suspecte. Ils ne condamnent pas cette cruauté inhumaine; au contraire, ils semblent donner raison à Moreau. Quand les suspects qu'il a faits torturer meurent, ce qui arrivent souvent, ils disent le dimanche: "Mes chers enfants, priez pour tous ces prisonniers qui meurent sans avoir fait la paix avec Dieu."[2] Mais il est impossible de croire, comme le suggère Oyono ici, que tous les missionnaires aux colonies ressemblaient aux prêtres de Dangan.

Ainsi Toundi a perdu toutes ses illusion sauf une: il croit que le Commandant le protégera puisqu'il n'a commis aucun crime et il ne se sauve pas malgré ses pressentiments et malgré les conseils de Kalisia. Ce n'est qu'en prison

---

[1] _Une Vie de boy_, pp. 117-118.
[2] _Une Vie de boy_, p. 118.

qu'il est complètement désabusé; il comprend que dans cette société coloniale les noirs n'ont pas de droits, même quand ils sont innocents. A partir de ce moment ce problème doit le tracasser car même sur son lit de mort il demande: "Mon frère, que sommes-nous? Que sont tous les noirs qu'on dit français?"[1] L'auteur ici critique l'hypocrisie de la politique d'assimilation. On apprend aux noirs de se dire français mais à cause de leur peau noire, ils ne seront jamais traités comme tels.

Toundi trouve sa lucidité vers la fin de sa vie. Il comprend ce que c'est d'être colonisé et n'a plus d'illusions sur les colonialisateurs. Le Guen aussi comprend mieux la situation coloniale: "So once again the essential unity of France's civilizing mission has revealed itself and Le Guen, ten years after his much criticized elder Drumont, has learnt for himself the reality of his position."[2] Le Guen apprend qu'il est opposé non seulement par les Essazam mais aussi par l'administration. Lequeux exige de lui une promesse de ne plus tenter de convertir le Chef. Le Guen refuse de le faire: "Il m'est impossible de promettre, sous sermon, à qui que ce soit, de me détourner d'une âme qui cherche le chemin de Dieu et m'appelle au secours. Le Chef est un homme libre, il choisira librement."[3] Encore une fois on voit les illusions de Le Guen: le Chef ne se sent pas

---

[1] Une Vie de boy, p. 11.

[2] Gerald Moore, Seven African Writers (London: Oxford University Press, 1962), p. 90.

[3] Le Roi miraculé, p. 241.

libre de choisir.

Pourquoi Le Guen refuse-t-il? En examinant la question du point de vue d'un prêtre catholique de cette époque, son refus est compréhensible. Puisqu'il croit à la validité du baptême du Chef, une marche-arrière n'est pas possible: une fois baptisé, le Chef est obligé de suivre les préceptes de la morale chrétienne, s'il ne veut pas être damné. Lequeux signale que certains missionnaires s'abstenaient de convertir les vieux polygames, mais cela n'a rien à voir avec la question, car Le Guen estime que le Chef s'est déjà converti. Il est un peu étrange qu'il ne s'adresse pas à l'évêque pour lui demander des conseils avant de refuser, mais il semble qu'il le fait parce qu'il soupçonne que l'évêque n'approuvera pas sa décision et il ne veut pas accepter une solution qui contredit ses principes. Il faut remarquer qu'il a raison de refuser, qu'il n'appartient pas aux fonctions de l'administration de décider qui peut être converti. Cependant la demande de Lequeux est compréhensible, car chaque administrateur craint des émeutes éventuels dans les régions administrées par lui.

La longue discussion entre Le Guen et Lequeux montre bien la différence qui existe entre la mentalité d'un administrateur typique et la mentalité d'un missionnaire qui réclame la liberté d'agir librement. Puisque Lequeux n'est pas chrétien on peut s'attendre de grandes divergences d'opinion. Cette conversation rappelle celle entre Drumont

et Vidal dans Le Pauvre Christ de Bomba, mais avec une grande différence de ton. Les rapports entre Drumont et Vidal étaient amicaux, il n'y avait pas cet antagonisme qui existe entre Le Guen et Lequeux. Comme Vidal, Lequeux considère que le devoir d'un prêtre est de soutenir l'administration. Puisque le but de Lequeux est de perpétuer le système coloniale, toutes sortes de troubles ou d'émeutes, sont à son avis, très dangereux:

> Plus que la conversion des âmes à Dieu, plus que tout autre chose, ce qui nous importe le plus, à vous comme à moi, Père, n'est-ce pas la pérennité de notre présence ici -- je veux dire la pérennité de cette paix bienfaisante que nous avions les uns et les autres, bien que sur des plans différents, réussi à instaurer parmi ces peuplades déshéritées, frustes, ignorantes du bien et du mal.[1]

Le Guen, par contre, estime que son devoir "... n'est pas de veiller sur le sommeil des humains."[2] Cela rappelle les paroles du Christ: "N'allez pas croire que je suis venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive."[3] Malgré les menaces de Lequeux, Le Guen entend rester fidèle à ses principes, quoi qu'en soit le résultat.

On remarque que Beti est beaucoup plus hostile envers Lequeux qu'il ne l'était envers Vidal. Malgré le paternalisme de Vidal, on sentait que l'auteur avait de la sympathie pour lui. Dans cette conversation, Lequeux prend une position non seulement paternaliste mais même raciste.

---

[1] Le Roi miraculé, p. 240.
[2] Le Roi miraculé, p. 242.
[3] Matthieu 10:34.

Il parle de la "paix bienfaisante" que le colonialisme a apporté, des peuplades "ignorantes du bien et du mal." Son emploie des mots "peuplades déshéritées" rappelle la conclusion opposée du Père Drumont: "... les vrais déshérités est-ce eux ou nous?"[1] Selon Beti, l'attitude paternaliste de Lequeux est typique car on retrouve la même façon de penser dans la lettre que Le Guen reçoit du Haut-Commissaire. D'une façon surprenante, Melone trouve que Lequeux est "... un personnage raisonnable et modéré, protégeant les Africains de tous les prosélytismes."[2] Il n'est pas vrai qu'il protège les Africains de tous les prosélytismes, car il dit à Le Guen qu'il lui permet de convertir les femmes et les enfants mais de laisser les vieilles générations tranquilles. Il ne protège que les vieux polygames comme le Chef, dont les actions se font sentir dans la communauté et il le fait pour ses propres fins et non pas par respect du mode de vie traditionnel qui, de toute façon, a déjà dégénéré.

Nous apprenons aussi que Lequeux:

> ... éprouvait une irresistible aversion pour les jeunes Noirs bien mis qui lui semblaient copier comme des singes, non seulement les moeurs vestimentaires des Europeens, mais certainement leur esprit de liberté, leur désinvolture qui, chez eux, tournait facilement à l'arrogance et à l'irrespect systématique.[3]

Cela n'est guère une caractéristique d'un homme raisonnable

---

[1] Le Pauvre Christ, p. 265.

[2] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 141.

[3] Le Roi miraculé, p. 209.

et modéré.

Sa peur du communisme, bien que compréhensible, étant donné que ses parents ont été tués par les communistes, n'est pas raisonnable non plus parce que exagérée. Il craint que les missionnaires aident le communisme car il s'est aperçu que les communistes sont souvent des jeunes gens qui sont passés par les écoles chrétiennes: "... faites autant de chrétiens que vous voudrez dans ce pays, mais ce seront bientôt autant de rouges, je vous en préviens."[1] Selon lui, la meilleure protection contre le communisme n'est pas le christianisme, mais les croyances et le mode de vie traditionnels. Le Guen, comme Drumont avant lui, refuse de laisser cette peur du communisme influencer sa conduite.

Est-ce que Lequeux exprime l'opinion de Beti, en disant que ce sont les chrétiens qui deviennent communistes? Les Africains qui adoptaient les doctrines communistes étaient ceux qui avaient reçu une éducation. C'étaient souvent ceux qui sont allés en France, comme Beti lui-même, y faire des études supérieures et qui y ont pris contact avec le parti communiste. Pendant des années la majorité des écoles au Cameroun étaient dirigées par les missions.[2] Il

---

[1] Le Roi miraculé, p. 243.

[2] David E. Gardinier, Cameroon-United Nations Challenge to French Policy (London: Oxford University Press, 1963), p. 32, signale qu'en 1947, sur 119 000 élèves dans les écoles primaires, 100 000 étaient dans les écoles privées.

s'ensuivait que presque tous les gens instruits avaient subi l'influence du christianisme, même ceux qui devenaient communistes plus tard. Mais on ne peut pas dire qu'ils devenaient communistes parce qu'ils étaient d'abord devenus chrétiens. Beti sans doute veut se moquer de cette idée trop simpliste. Il a fait de Lequeux un fonctionnaire pompeux et ridicule et il est évident qu'il ne veut pas qu'on le prenne au sérieux, car il met des phrases comme la suivante dans sa bouche: "Français et Indigènes s'aimaient et se respectaient mutuellement et de cette union fertile, naissaient de mielleux fruits -- je le sais, j'en suis un."[1]

Lequeux n'est pas le seul personnage à craindre le communisme. L'évêque pousse Le Guen à évangéliser plus vigoureusement à cause de ce que le narrateur ironiquement appelle "... la montée de périls matérialistes qui déjà, à l'instar d'une invasion accridienne, obscurcissaient les horizons africains."[2] Il croit que le christianisme est la meilleure arme contre le communisme. Ainsi Beti suggère qu'on évangelise les Africains dans le but de les empêcher de devenir communistes, un motif qu'on ne peut guère louer. En même temps il s'amuse des divergences d'opinion parmi les blancs et de la situation de Le Guen à qui l'on dit d'une part d'évangéliser pour protéger la population du communisme et d'autre part de laisser les indigènes tranquilles pour la même raison.

---

[1] _Le Roi miraculé,_ p. 242.
[2] _Le Roi miraculé,_ pp. 163-164.

Le Roi miraculé reflète l'attitude de Beti envers l'administration et envers les évêques du Cameroun au moment où il écrivait ce roman, une attitude formée non seulement par l'accueil défavorable qu'ils ont accordé au Pauvre Christ de Bomba, mais aussi par les événements qui se sont passés dans ce pays, car Beti soutenait un parti politique auquel ils opposaient. En 1948 l'U.P.C. (Union des Populations du Cameroun), affilié au parti communiste français, a été lancé par Um Nyobé. Selon Melone, il est impossible de déterminer avec précision la date d'adhésion de Beti à ce parti, mais il ne fait aucun doute qu'il y a milité.[1] Beti lui-même a écrit en 1959, donc un an après la publication de ce roman: "Mes sympathies avec l'U.P.C. et les maquisards ne faisaient pas ombre de doute, mais n'en était-il pas ainsi pour la plupart de mes compatriotes?"[2] Dans une lettre pastorale de 1955, les évêques ont critiqué ce parti à cause de ses attaches avec le communisme et à cause de ses méthodes violentes, une accusation bien fondée, selon Gardinier. L'U.P.C. a été dissoute en 1956 à la suite d'une révolte contre l'administration. Il paraît que les attaches de ce parti avec le communisme et son hostilité à l'Union française étaient les vraies raisons de sa

---

[1] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 219.

[2] Mongo Beti, "Tumultueux Cameroun II," Preuves (Paris), No. 104, octobre 1959, p. 32.

[3] David E. Gardinier, Cameroon-United Nations Challenge to French Policy (London: Oxford University Press, 1963), p. 70.

dissolution et que la révolte n'a servi que de prétexte.[3] On comprend donc pourquoi Beti critique cette peur du communisme qui doit être à ses yeux simplement une excuse pour retarder l'indépendance. En outre, il jugeait excessive l'influence des catholiques sur le plan politique et condamnait le soutien que l'Eglise apportait au catholique Mbida, premier ministre de 1956 à 1958, lequel, selon lui, ne reculait pas devant le meurtre pour atteindre ses fins.[1] Probablement, comme cela est arrivé souvent, l'Eglise se mêlait trop de la politique, mais il est difficile de savoir si l'hostilité de Beti est entièrement justifiée car dans leur lettre pastorale, les évêques ont trouvé que l'U.P.C. avait raison de réclamer l'indépendance: "These desires of the Cameroonians to take progressively in hand the direction of their country and to lead it towards a free, honest and prosperous life, the Church can only recognize as just and well-founded."[2]

Dans _Le Roi miraculé,_ Beti met en scène un évêque qui est prêt à sacrifier un de ses prêtres pour sauvegarder les bonnes relations avec l'administration. Si Beti se base sur des faits, c'est encore une preuve de collusion entre l'Eglise et l'administration. Il est quand même bizarre et même invraisemblable que l'évêque accède à la demande de

---

[1] Mongo Beti, "Lettre de Yaoundé, Cameroun 1958," _Preuves_ (Paris), No. 94, 1958, p. 59.

[2] David E. Gardinier, _Cameroon-United Nations Challenge to French Policy_ (London: Oxford University Press, 1963), p. 68.

l'administration sans faire d'abord une enquête sur place. Beti doit le faire agir ainsi pour rendre son action plus condamnable.

Même après son entrevue avec Lequeux, Le Guen espère naïvement que l'évêque le soutiendra. Ce n'est qu'à la fin, lorsqu'il reçoit la lettre du Haut-Commissaire, qu'il est obligé de faire face à la situation réelle.

De même Toundi, une fois qu'il est en prison, ne peut plus éviter de voir la situation réelle. Qu'est-ce qui l'empêchait de le faire auparavant? Il aurait pu éviter la mort en se sauvant à temps. Il ne l'a pas fait à cause de son attachement au Commandant. Il semble que Toundi cherche quelqu'un de bon pour remplacer le père qui l'a tant maltraité. Le Père Gilbert joue bien ce rôle: malgré les quelques coups de pied qu'il lui donne, il aime bien son protégé à qui il apprend beaucoup de choses et dont il devient très fier.

A en juger par les romans d'Oyono et de Beti, les bons rapports entre missionnaire et 'boy' n'étaient pas rares. Les rapports entre Toundi et le Père Gilbert rappellent ceux entre Gustave et le Père Le Guen; celui-ci a amené Gustave à la Mission lorsqu'il était très jeune et l'a éduqué. Leurs rapports sont plus amicaux, pas question de coups de pied. On pense aussi à Denis et au Père Drumont qui était pour son 'boy' un vrai père.

Toundi est navré par la mort du Père Gilbert: "La Mission Catholique est en deuil ...Quant à moi, c'est plus qu'un deuil, je suis mort une première fois ...."[1] Il lui faut donc quelqu'un pour le remplacer. Le Commandant ne le fait pas tout de suite. Le sentiment que Toundi éprouve envers lui est d'abord celui de la crainte, mais du moment où il s'aperçoit que son maître est incirconcis il n'a plus peur de lui. Malgré le fait qu'il a quitté son village natal depuis quelques années, Toundi continue à juger les hommes d'une autre race selon les critères de sa propre race. Après quelque temps il est évident qu'il aime bien le Commandant, car en se demandant comment peut être Madame Decazy, il écrit: "Est-elle aussi trapue et aussi mauvaise tête mais bon coeur que le Commandant?"[2] Pourquoi Toundi croit-il que Decazy a un "bon coeur"? Il est vrai que jusqu'au moment où Toundi écrit ces mots le Commandant a été gentil avec lui, à l'exception d'une occasion où il lui a donné un coup de pied et d'une autre où il lui a marché sur les doigts. Ces actions n'impressionne pas Toundi beaucoup puisqu'il a été élevé avec une très grande brutalité: il signale qu'il lui fallait souvent au moins une semaine à se remettre après avoir été battu par son propre père. Quand la présence de Toundi devient gênante pour Mme Decazy, le Commandant le protège; elle se plaint à Moreau du fait qu'elle a demandé plusieurs fois à son mari de le renvoyer mais qu'il a

---

[1] _Une Vie de boy,_ p. 30.
[2] _Une Vie de boy,_ p. 73.

refusé.

Toundi n'a donc pas entièrement tort de qualifier le Commandant de bon. Mais il ne se rend pas compte des changements que l'adultère de sa femme a produit chez cet homme. Decazy sent qu'il a déchu aux yeux de Toundi et il veut mettre fin à cette situation. Il a été bon envers Toundi comme on l'est envers un enfant mais maintenant il le voit comme un homme qui le juge. Il ne peut pas le congédier, ce serait admettre à tout le monde qu'il sait que sa femme lui est infidèle. Tout ce qu'il peut faire est de le maltraiter, en espérant probablement que cela le fera partir. Mais malgré les insultes racistes et les coups de pied, Toundi refuse de croire qu'il faut se méfier de cette homme qui lui a dit une fois: "Joseph,... agis comme un homme, et surtout pense à ce que tu fais,..."[1] La conduite du Commandant n'est pas tellement surprenante. Il est vrai qu'il n'est pas aussi raciste que les autres colonisateurs: quand ceux-ci se plaignent des noirs, il ne dit jamais rien, ce qui suggère qu'il n'est pas d'accord avec eux. Cependant, bien qu'il doive être au courant des brutalités commises en prison, il ne fait rien pour les empêcher, il doit donc avoir un caractère assez faible.

Cependant on trouve quelques contradictions dans la personnalité du Commandant. Il comprend la langue indigène, donc il a dû passer quelque temps au pays, mais il ne sait

---

[1] <u>Une Vie de boy</u>, p. 36.

pas la différence entre une case et une paillote et il ne reconnaît pas Toundi lorsqu'il le voit dans la foule, ce qui fait penser à quelqu'un qui vient d'arriver. Il est vrai que Toundi estime que: "Pour les Blancs, tous les nègres ont la même gueule."[1] Mais cela est une généralisation qui ne peut pas être vrai de tous. L'auteur exprime une idée semblable dans _Le Vieux Nègre et la médaille._ Pour Meka les blancs "... étaient comme des antilopes: ils avaient tous le même visage."[2] Ainsi Oyono donne au Commandant des caractéristiques propres au stéréotype du colonisateur mais qui s'accordent mal avec d'autres traits qu'il lui a donnés.

Il est à remarquer que Toundi s'attache aux hommes blancs et non pas aux noirs. C'est parmi les blancs qu'il cherche un remplaçant pour son père, bien qu'il eût pu trouver quelqu'un parmi les noirs, soit le cuisinier, soit le vieux joueur de tam-tam ou même son beau-frère. Il est vrai qu'il ne s'attache pas à n'importe quel blanc. Il trouve chez le Père Gilbert et chez le Commandant des qualités qui lui plaisent et qu'il ne voit pas chez les autres blancs de Dangan. Néanmoins, le choix d'un blanc suggère un mépris des noirs.

Toundi meurt parce qu'il ne se sauve pas, mais sa mort vient aussi, bien que d'une façon plus indirecte, du fait qu'il a rejeté sa propre société, en quittant son

---

[1] _Une Vie de boy,_ p. 43.
[2] _Le Vieux Nègre,_ p. 115.

village la veille de son initiation où il devait faire connaissance avec "le fameux serpent" qui veille sur tous ceux de sa race. Il se rend compte avant de mourir qu'il a eu tort de le faire: "J'aurais sûrement fait de vieux os si j'étais resté sagement au village."[1] On ne peut pas appartenir vraiment à la société traditionnelle si l'on n'a pas subi l'initiation, ainsi que l'explique le chef dans _The Lonely African:_

> ... for only by initiation can we fit ourselves to join the ancestors when we die. The uninitiated have no right to respect in this life or after, and without initiation man would become an animal, living for himself alone, with no consideration for his family or tribe.[2]

On ne peut pas donc être d'accord avec Blanzat qui pense que Toundi "... n'a pas renié sa race, il en rejette l'agitation, l'exubérance, le fétichisme, mais il en garde les convictions essentielles."[3] Une de ces convictions essentielles, selon ce critique est le mépris de Toundi pour les hommes incirconcis. Blanzat souscrit au stéréotype du noir exubérant et semble partager les préjugés de l'Européen moyen au sujet de la religion animiste qu'il appelle fétichisme. Nous avons vu dans le chapitre précédent que cette religion est liée à toutes les activités des noirs et qu'on ne peut pas rejeter la religion animiste sans rejeter le mode de vie traditionnel. Le mépris des incirconcis est

---

[1] _Une Vie de boy_, p. 11.

[2] Colin M. Turnbull, _The Lonely African_ (New York: Simon and Schuster, 1962), p. 75.

[3] Jean Blanzat, "Les romans de la semaine," compte-rendu d'_Une Vie de boy_ de Ferdinand Oyono dans _Le Figaro Littéraire_ (Paris), No. 515, 3 mars 1956, p. 11.

simplement un aspect de cette religion que Toundi semble avoir retenu.

Toundi est séduit par les blancs et il essaie de les comprendre: il est toujours là à écouter et à regarder ses maîtres, même quand c'est dangereux de le faire. Il y est même pour l'explication entre le Commandant et sa femme. Mais il ne peut pas appartenir au monde blanc et ses sentiments vers la fin de sa vie doivent être ceux de Masoubi dans The Lonely African: "... you people made me change to your ways, and tried to make me think like you. But no matter how hard I tried you never took me as one of yourselves. To you I was still a savage and you used me for your own ends."[1]

En rejetant la société africaine il rejette aussi la femme noire. Sa réponse à Madame Decazy pour lui expliquer pourquoi il ne se marie pas, n'est pas complètement sincère, car il ne songe jamais à se marier avec une noire. Déjà quand il était 'boy' à la mission, il a écrit: "J'aime caresser les jeunes filles blanches sous le menton avec la patène que je leur présente lorsque le prêtre leur introduit l'hostie dans la bouche ... C'est par ce seul moyen que nous pouvons les caresser ..."[2] Il veut caresser les jeunes filles blanches parce que c'est défendu, mais il ne fait attention aux jeunes filles noires que si elles sont belles.

---

[1] Colin M. Turnbull, The Lonely African (New York: Simon and Schuster, 1962), p. 53.

[2] Une Vie de boy, pp. 21-22.

A partir du moment où il entre au service du Commandant, la seule femme qui l'attire est Madame Decazy. A leur première rencontre il tombe amoureux d'elle, et chante sa beauté avec un lyrisme biblique:

> Mon bonheur n'a pas de jour, mon bonheur n'a pas de nuit. Je n'en avais pas conscience, il s'est révélé à mon être. Je le chanterai au bord des marigots, mais aucune parole ne saura le traduire. J'ai serré la main de ma reine. J'ai senti que je vivais. Désormais ma main est sacrée, elle ne connaîtra plus les basses régions de mon corps. Ma main appartient à ma reine aux cheveux couleur d'ébène, aux yeux d'antilope, à la peau rose et blanche comme l'ivoire ... J'ai peur ... j'ai peur de moi-même.[1]

Le lendemain, il constate qu'il est encore plus malheureux qu'il ne l'était à l'enterrement du Père Gilbert. Il n'explique pas pourquoi il a peur, ni pourquoi il est malheureux, mais on peut déduire qu'il a peur de ce sentiment qui vient de naître en lui, un sentiment qui comprend à la fois la vénération et l'amour; un noir n'a pas le droit d'aimer une femme blanche. Il est malheureux parce qu'il sait qu'elle ne fera jamais attention à lui.

En comparant _Le Roi miraculé_ à _Une Vie de boy_ on remarque que les rapports entre noirs et blancs sont envisagés d'une façon différente dans ces romans. Dans _Le Roi miraculé,_ les rapports entre noirs et blancs sont souvent amicaux, et ils se rencontrent parfois comme des égaux. Les colonisateurs comme Palmieri, sont prêts à traiter les noirs comme des adultes. Le seul raciste est Lequeux. Les blancs d'_Une Vie de boy_ par contre, sont

---

[1] _Une Vie de boy,_ pp. 74-75.

presque tous racistes. Aucune vraie communication n'existe entre les deux races: "La peur et le mépris réciproques creusent entre eux un abîme et créent un état d'incompréhension, de suspicion, d'hostilité."[1] Cette haine que décrit Oyono a effectivement existé entre les deux races au Cameroun. En 1958, après une visite chez lui, Beti a écrit:

> Mais c'est Douala qui m'a effrayé, malgré une constation réconfortante, à savoir l'assainissement des rapports entre Blancs et Noirs -- caractérisés encore, au moment de mon séjour de 1954, par le mépris et un fort désir de ségregation d'un côté, une haine farouche et de terribles rêves de vengeance de l'autre.[2]

Selon certains critiques, parmi eux Mouralis et Pageard, les blancs d'Une Vie de boy sont caricaturés. Pageard constate: "Le fond constitue, selon nous, une caricature très chargée du milieu colonial des années 50. La vie du chef-lieu est en effet une truculente émanation de tous les enfers.[3] D'autres critiques, comme Mercier, Battestini[4] et Moore pensent que les colonisateurs sont assez typiques: "Perhaps more typical of the full-blooded colonial era than we now like to admit."[5] Qu'est-ce qu'on

---

[1] Jean Blanzat, "Les romans de la semaine," compte-rendu d'Une Vie de boy de Ferdinand Oyono, dans Le Figaro Littéraire (Paris), No. 515, 3 mars 1956, p. 11.

[2] Mongo Beti, "Lettre de Yaoundé, Cameroun 1958," Preuves (Paris), No. 94, 1958, p. 57.

[3] Robert Pageard, Littérature négro-africaine (Paris: Le Livre Africain, 1966), p. 75.

[4] Roger Mercier et Monique et Simon Battestini, Ferdinand Oyono (Paris: Fernand Nathan, 1964), p. 7.

[5] Gerald Moore, "Ferdinand Oyono and the colonial tragi-comedy," Présence Africaine (Paris), Vol. 18, No. 46, 2nd quarterly, 1963, English edition, p. 65.

doit penser? On trouvait souvent en Afrique des colonisateurs qui ressemblaient aux personnages de ce roman; toute personne qui a été en Afrique, reconnaîtra des personnages comme Mme Salvain et les autres membres du Cercle européen. On n'a qu'à lire les carnets de voyage d'André Gide pour être convaincu que la brutalité décrite par Oyono existait.[1] L'auteur donne donc un portrait exact d'une certaine catégorie de colonisateurs, et dans ce sens ils ne sont pas caricaturés. Mais il existait une autre catégorie de colonisateurs, dont l'existence est temoignée par des romans comme L'Aventure ambiguë,[2] et Kocoumbo, l'étudiant noir.[3] Oyono ne met en scène que deux personnages de cette catégorie. Ce qui semble caricatural est le fait que presque la totalité des blancs de Dangan se ressemblent à un tel point, par leur stupidité, leur racisme et leur ignorance. Même la fonction d'un personnage non-raciste comme Salvain semble être surtout de mettre en relief les préjugés des autres colonisateurs. Oyono veut souligner ces caractéristiques pour démontrer que la prétendue supériorité des blancs n'existe pas. Il est possible que les habitants blancs d'une seule ville auraient pu être ainsi, mais on ne peut pas prendre Dangan pour une ville typique. On a suggéré que si les blancs se ressemblent tous, c'est parce qu'ils

---

[1] André Gide, Voyage au Congo (Paris: Gallimard, 1927) et Le Retour du Tchad (Paris: Gallimard, 1928).

[2] Cheikh Hamidou Kane, L'Aventure ambiguë (Paris: Julliard, 1961).

[3] Ake Loba, Kocoumbo, l'étudiant noir (Paris: Flammarion, 1960).

sont vus par les yeux de Toundi qui ne peut pas les bien connaître. Evidemment cela explique pourquoi le lecteur ne connaît pas leur psychologie mais non pas leur ressemblance entre eux. Puisqu'il note exactement ce qu'ils disent, ils ne peuvent donc pas être déformés par son point de vue. Même si Toundi ne remarque qu'un trait de chaque personnage, ces traits ne devraient pas être les mêmes. Oyono a donc choisi de traiter une seule catégorie de colonisateurs parce qu'il a voulu écrire un roman engagé, un roman qui démontre le mal fait par le colonialisme.

Pourtant, si l'on veut faire condamner le système coloniale, on le fait d'une façon plus efficace en mettant en scène des personnages de bonne volonté, ainsi que Beti l'a fait avec Drumont et Le Guen et en démontrant comment ils font le mal malgré leurs bonnes intentions qu'en ne mettant en scène que des personnages ignobles, car le lecteur peut se dire que ceux-ci doivent être des exceptions et qu'ils ne sont donc pas une preuve de l'iniquité du système.

En outre, Oyono n'apprenait rien à ses lecteurs qu'ils ne savaient ou au moins ne soupçonnaient pas déjà. Selon Cairns, il existait en France un stéréotype des coloniaux et d'après ce stéréotype ils étaient tous, avec l'exception parfois des missionnaires et des officiers de

l'armée, lubriques, paresseux et très riches.[1] Cairns explique ainsi le succès d'Une Vie de boy: "This book,... gained more praise from French critics than any other Camerounese novel ... It was successful in France because it conforms to the French stereotype of colonial life."[1] D'autre part, bien avant la parution des romans des auteurs africains, des auteurs français ont mis en scène des colonisateurs méchants, ainsi que Simenon, par exemple, l'a fait dans Le Coup de lune.[2] L'immoralité des moeurs des blancs est aussi un thème qui revient dans les romans de ces écrivains français.[3]

On remarque que les seuls personnages sympathiques sont un prêtre et un instituteur. Est-ce que cela veut dire qu'Oyono regarde les prêtres et les éducateurs d'un oeil plus favorable? On ne peut pas être sûr car il n'y a pas de prêtres ni d'instituteurs semblables dans ses autres romans. Il semble que pour le portrait du Père Gilbert, l'auteur se base sur ses propres expériences. Nous savons qu'il a été éduqué par un prêtre et aussi, qu'il a été, bien qu'une façon très épisodique, 'boy' des missionnaires.[4]

---

[1] Macalister C. Cairns, "The African colonial society in French colonial novels," Cahiers d'Etudes Africaines (Paris), Vol. 9, No. 34, 2e cahier, 1969, p. 187.

[1] Ibid p.192

[2] Georges Simenon, Le Coup de lune (Paris: Fayard, 1933).

[3] Macalister C. Cairns, "The african colonial society in French colonial novels," Cahiers d'Etudes Africaines (Paris), Vol. 9, No. 34, 2e cahier, 1969, p. 186.

[4] Roger Mercier et Monique et Simon Battestini, Ferdinand Oyono (Paris: Fernand Nathan, 1964), p. 3.

En mettant en scène cette société, en soulignant ses défauts, l'intention d'Oyono est évidemment de ridiculiser les colonisateurs, ainsi que le signale Brench. Makward n'est pas d'accord avec cette interprétation. Il estime que le but d'Oyono n'est pas de ridiculiser ni les blancs ni les noirs mais "... to give a testimony of an Africa which he knew and in which he lived."[1] Si tel est le but d'Oyono il faut croire qu'il veut décrire l'Afrique des 'boys'. Il ne décrit pas l'Afrique de l'Africain moyen, du paysan par exemple dont les contacts avec les blancs étaient assez restreints. Il semble donc que Makward a tort, qu'Oyono peigne la société blanche en donnant le point du vue de quelqu'un qui la voit de près, justement pour la ridiculiser. Mais Oyono a un autre but, il veut faire ressentir par ses lecteurs blancs ce que ressentent les noirs lorsqu'il entendent dire, comme le fait Mme Salvain, que la majorité des noirs ne valent pas la peine qu'on s'intérèsse à eux. C'est paresseux, voleur, menteur ..."[2] Si l'on ne peut pas mettre tous les colonisateurs dans une même catégorie, comme le fait Oyono, on ne peut pas le faire avec les noirs non plus.

Cependant, Oyono critique non seulement les blancs mais aussi les noirs, bien que moins sévèrement. Il les

---

[1] Edris Makward, introduction to Boy by Ferdinand Oyono, translated by John Reed (New York: Macmillan, 1970), p. viii.

[2] Une Vie de boy, p. 135.

critique d'abord parce que dans cette société coloniale, ils ont dégénéré, eux aussi:

> Oyono in particular has seized upon the truth celebrated by E.M. Forster before him; that the distortion of black-white relationships imposed by a colonial situation, afflicts both parties equally. If there is a 'colonial European' there is also a 'colonial African.' The African servants ... sniggering over Madame's bed linen after her night of revelry with the prison Superintendent, present a spectacle as unedifying as Madame herself, pacing hungrily up and down the verandah awaiting his next visit.[1]

Il critique les noirs aussi parce qu'il ne se sont pas revoltés contre les blancs. Les deux premiers romans "... attack both the abuses of the colonists and the inertia of the 'average' African... he is concerned with ... upbraiding the Africans for ever trying to collaborate with the intruder.[2] L'auteur emploie de l'humour pour montrer son attitude critique envers les Africains. Il croit qu'ils ont tort de s'accommoder à la vie avec les blancs ainsi que le font les domestiques du Commandant. Plus réalistes que Toundi, ils comprennent le rôle qu'ils doivent jouer et ils s'y résignent. Le cuisinier explique cela à Toundi: "Quand comprendras-tu donc que, pour le Blanc, tu ne vis que par tes services et non pas par autre chose! Moi, je suis le

---

[1] Gerald Moore, "Towards realism in modern French writing," The Journal of Modern Africa Studies (Cambridge), Vol. 1, No. 1, 1965, p. 68.

[2] A.C. Brench and Peter Young, "Mysticism and modern West African writing," in Anagogic Qualities of Literature, Yearbook of Comparative Criticism, Vol. IV, edited by Joseph P. Strelka (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971), p. 98.

[3] Une Vie de boy, p. 135.

cuisinier. Le Blanc ne me voit que grâce à son estomac."[3] On peut dire qu'ils sont sages, car c'est en refusant de jouer ce rôle que Toundi trouve la mort. Oyono trouve sans doute qu'ils sont lâches. Il faut admettre cependant, comme le démontre l'exemple de Toundi, qu'il leur était fort difficile d'agir autrement, ainsi Oyono se montre assez indulgents envers eux. Le seul Africain qu'il ridiculise est le Chef Akoma qui est présenté comme un homme fat et vaniteux.

Toundi est censuré plus sévèrement que les autres domestiques car il est le seul à rejeter la société traditionnelle et à vouloir pénétrer la société des blancs. Il est vrai qu'il refuse à jouer le rôle que les blancs lui assignent, mais cela n'est pas un choix conscient mais le résultat de sa naïveté. Afin de montrer son attitude critique, Oyono a fait de lui un héros non seulement tragique mais comique, car il ne comprend pas ce qu'il admire.

Beti critique les noirs et les blancs avec une sévérité égale. Ainsi, ayant lu ce roman, Helen Ranson[1] n'a pas pu savoir s'il est écrit par un noir ou un blanc. A l'opposé d'Oyono, Beti n'a pas de respect pour la société traditionnelle et s'attaque surtout aux vieilles personnes comme Makrita qui est prête à employer tous les moyens pour

---

[1] Helen M. Ranson, review of Le Roi miraculé by Mongo Beti, in Books Abroad (Norman, Okla.), Vol. 34, No. 3, summer 1960, p. 250.

rester la femme du Chef, ou à Ondoua et Ndibidi qu'on peut acheter en leur offrant un bon repas. Les autres vieillards d'Essazam sont oisifs, gourmands et bavards. L'auteur n'avait que vingt-six ans quand ce roman a paru, et comme beaucoup d'autres jeunes Africains éduqués, il se révolte, ainsi qu'il l'a déjà fait dans _Ville cruelle,_ contre le respect traditionnellement accordé aux vieux en Afrique. En écrivant _Le Roi miraculé,_ Beti était pessimiste sur l'avenir du Cameroun après l'indépendance, ce qui explique le personnage du docteur Pierre M. qui envisage une carrière politique et n'attend que le départ des Européens pour prendre leur place. Beti se rend compte que l'indépendance n'apportera pas l'égalité.

Dans ce roman, Beti vise surtout les évêques et l'administration et s'il critique Le Guen aussi, il a quand même de la sympathie pour lui, ses actions s'explique par sa naïveté et son ignorance et il ne se montre malhonnête qu'une seule fois quand il refuse de soutenir Makrita. Ainsi que Toundi, il est la victime à la fois de sa naïveté et des circonstances, entouré comme il l'est par les Essazam, l'évêque et Lequeux, tous plus obstinés, plus malins ou plus puissants que lui. En même temps, Beti se moque un peu de lui, car bien qu'il s'oppose courageusement à Lequeux, il le fait dans des circonstances où l'on ne peut pas être sûr qu'il ait objectivement raison. A travers les défauts de Le Guen, Beti veut critiquer l'ignorance des colonisateurs et les bouleversements causés par l'Eglise. Mais il diminue la

validité de son réquisitoire en exagérant la naïveté et la stupidité de Le Guen. Pour pouvoir condamner ce qu'ont fait les missionnaires, il fallait mettre en scène un qui est typique et Le Guen ne l'est pas. Le héros d'Une Vie de boy n'est pas typique non plus. Les garçons qui fuyaient un père tyrannique pour se réfugier à la Mission catholique devaient être rares. Ainsi on ne peut pas dire que la majorité d'Africains risquaient la mort sous le colonialisme. Toundi a été un inadapté chez lui et il se montre un inadapté parmi les blancs. Les défauts de son propre caractère ainsi que les défauts des blancs l'amènent à la mort.

CHAPITRE III

FORMATION ET DEFORMATION DE L'ENFANT NOIR

Mission Terminée et _Chemin d'Europe_

> Enfants à tête courte, que vous ont chanté les kôras?
> Vous déclinez la rose, m'a-t-on dit, et vos ancêtres les Gaulois.
> Vous êtes docteurs en Sorbonne, bedonnants de diplômes
> Vous amassez des feuilles de papier.[1]

Dans ces romans Beti et Oyono examinent les effets de l'éducation européenne sur les jeunes noirs. Pour la première fois les auteurs mettent en scène des héros noirs instruits, Jean-Marie dans _Mission terminée,_ qui est presque un bachelier et Barnabas dans _Chemin d'Europe,_ qui doit avoir atteint à peu près le même niveau après sept ans au séminaire. Les blancs n'ont pas la place importante qu'ils avaient dans les romans traités dans les chapitres précédents. Dans _Mission terminée,_ à l'exception de la brève apparition d'un chauffeur grec, ils ne jouent aucun rôle.

---

[1] Léopold Sédar Senghor, "Le message," _Poèmes_ (Paris: Editions du Seuil, 1964), p. 19.

Dans _Chemin d'Europe_, ils jouent des rôles mineurs, ils ne sont plus les maîtres absolus qu'on a vus dans les autres romans d'Oyono.

Jean-Marie Medza, le héros-narrateur de _Mission terminée_ rejoint son village après avoir été recalé à l'oral du baccalauréat. Heureusement son père est absent et il se dispose à goûter quelques jours de vacances lorsqu'on le charge d'une mission imprévue: on l'envoie dans un village de l'arrière-brousse, Kala, récuperer l'épouse volage de son cousin Niam, qui est retournée chez ses parents. Jean-Marie n'a que très peu d'enthousiasme pour cette mission mais après de longues palabres il se laisse convaincre et se met en route. A Kala, il trouve que la femme qu'il est venu chercher est repartie plus loin. En attendant son retour il loge chez son oncle Mama. A sa surprise, le prestige de ses études lui attire la sympathie et le respect de tous. Chaque soir, il est invité dans une nouvelle case, où une assistance nombreuse l'interroge sur ses études et sur les blancs. Pendant son séjour à Kala qui dure quatre semaines, il connaît des aventures qui lui font presque oublier sa mission. Les intrigues de son cousin Zambo amène à ses bras une jeune fille Edima à laquelle on le mariera par surprise. Enfin la femme de Niam revient et consent à retourner à son mari. Sa mission terminée, Jean-Marie peut rentrer chez lui, possédé par une soif de liberté qui lui permet d'affronter la colère de son père. Après une scène violente il abandonne Edima et s'exile avec Zambo. Il écrit le récit des années

plus tard.

Chemin d'Europe est aussi écrit a la première personne. Le héros, Aki Barnabas, vient d'être renvoyé du séminaire, soupçonne d'être un inverti. Il rejoint sa ville natale mais il a des difficultés à trouver un emploi permanent. Il est d'abord rabatteur chez un commerçant grec, ensuite précepteur d'une petite fille blanche dont il aime la mère. Sa tête remplie de rêves d'aller en France, il envoie une demande de bourse au Gouverneur, mais ne reçoit aucune réponse. Après de courtes vacances, il devient guide de touristes pour M. et Mme Hébrard, tenanciers de l'Hôtel de France. Ayant quitté cet emploi, il ne fait plus rien, et laisse travailler sa mère pour les nourrir tous les deux. Enfin il se rend à la capitale pour demander la bourse en personne mais M. Dansette ne lui propose qu'un centre d'apprentissage et refuse de l'envoyer en France parce qu'il est trop âgé. D'une façon très inattendue l'occasion d'aller en Europe se présente: Aki découvre la "Renaissance Spirituelle", un mouvement religieux qui l'aidera à y parvenir.

Le thème de ces deux romans est celui d'un jeune homme qui revient à la société traditionnelle après des années d'études et les difficultés qu'il y rencontre. Dans _Mission terminée:_

> Beti gives a lively comic portrait of a tribal world to which his central character cannot return. The

> vitality and rich humanity of the traditional world is made especially vivid in contrast to the aimlessness and angst of the Westernized central character.[1]

Beti emploie le même procédé qu'on trouve dans ses autres romans et il met en scène un héros naif. Il n'est pas blanc, mais Jean-Marie avec son éducation européenne et sa naïveté ressemble aux blancs.

Oyono se moque de son héros comme il l'a fait avec Toundi dans Une Vie de boy et Meka dans Le Vieux Nègre et la médaille mais sa conception de lui est différente. Toundi et Meka font rire par leur incompréhension des blancs, par leur admiration naïve de ce qui ne mérite pas d'être admiré. Barnabas est ridicule parce qu'il vit dans un monde imaginaire et son manque de réalisme est encore plus prononcé.

Mission terminée a été accueilli comme un roman sans message politique. Les éditeurs ont annoncé: "Voici enfin un roman qui n'a pas d'arrière-pensée politique."[2] David Diop a trouvé que le roman n'était pas suffisamment engagé et il a demandé: "Mais tout cela fait-il le poids quand autour de nous en Afrique, tant d'événements majeurs sollicitent notre attention? Nous ne pensons pas qu'il soit abusif de demander à nos romanciers d'être les témoins actifs de ces

---

[1] Thomas R. Knipp, "On African writing. Black African literature and the new African state," Books Abroad (Norman, Okla.), Vol. 44, No. 3, summer 1970, p. 378.

[2] Note des éditeurs sur la couverture de Mission terminée.

événements."[3] Quand on se souvient de la sévérité avec laquelle Beti a critiqué L'Enfant noir[1] et Le Regard du roi[2] parce que ces romans ne traitaient pas la situation coloniale, il est un peu ironique qu'il soit critiqué à son tour pour des raisons semblables.

Effectivement, à première vue Mission terminée ne semble pas être engagé car c'est avant tout une comédie, c'est la comédie d'un jeune homme qui arrive en se sentant supérieure à cause de son éducation et qui trouve qu'il a tant de choses à apprendre lui-même qu'il se sent tout le temps perdu et ne sait jamais à quoi s'attendre. Les villageois considèrent qu'il doit tout savoir et Jean-Marie fait de son mieux pour cacher son ignorance et surtout son manque d'expérience sexuelle. On a donc une quantité de scènes comiques parmi lesquelles on pense à la première soirée de Jean-Marie avec les jeunes de Kala où il apprend à boire le vin du palme, la scène où Eliza vient à sa chambre et il n'a même pas le courage de lui prendre la main et surtout la scène où il se trouve marié à Edima.

Jean-Marie le narrateur, se moque de Jean-Marie, l'adolescent naïf qui part pour Kala en se croyant un conquistadore à bicyclette: "Et puis cet étrange nom que je portais, Medza ... En ajoutant une toute petite syllabe,

---

[1] David Diop, compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti, dans Présence Africaine (Paris), octobre-novembre 1957, p. 187.

[2] Camara Laye, L'Enfant noir (Paris: Plon, 1953).

[3] Camara Laye, Le Regard du roi (Paris: Plon, 1954).

juste une petite syllabe supplementaire, cela serait un nom de conquistadore: Medzaro!... comme Pizzaro, ou presque ..."[1]

Le comique vient souvent du contraste entre les images employées et la réalité: Jean-Marie qui craint qu'il sera obligé de lutter seul contre tous pour ramener la femme de Niam, "... ainsi qu'il fût arrivé à Ménélas si seulement l'imprudente idée était venue au roi de Sparte d'aller seul récupérer Hélène en Troade;"[2] Jean-Marie qui traverse le village "... entouré de ces cinq lascars, comme un homme d'Etat américain entre les détectives attachés à son service,"[3] Jean-Marie qui se compare au "... meilleur rugby-man du pays de Galles."[4]

Mais Mission terminée n'est pas simplement, comme le qualifient Mercier et Battestini "... un bain de bonne humeur et de santé."[5] A travers la comédie Beti vise les bouleversements causés par l'éducation européenne et les mauvais effets que cette éducation a eu sur les jeunes et dont il tient la colonisation responsable. Le but d'Oyono dans Chemin d'Europe est semblable. Il est vrai que l'éducation est arrivée aux colonies à peu près en même temps que la colonisation et que cela a accentué les

---

[1] Mission terminée, p. 36.
[2] Mission terminée, p. 48.
[3] Mission terminée, p. 169.
[4] Mission terminée, p. 247.
[5] Roger Mercier et Monique & Simon Battestini, Mongo Beti (Paris: Fernand Nathan, 1964), p. 37.

bouleversements causés par l'éducation. Cependant, bien qu'on eût pu diminuer ces bouleversements, on n'aurait pas pu les éviter, car l'éducation inévitablement bouleverse une société agricole illetrée. On ne peut donc blâmer la colonisation de tous les effets de l'éducation. Palmer trouve que Mission terminée

> ... is neither an attack on education nor on Western civilisation; rather it is a brilliant satire directed at all those half-educated chaps, who feel, that because of a partial exposure to Western ways that they have a right to feel superior to those of their brethren who still lead a tribal life.[1]

Plusieurs raisons nous font croire que Palmer ait tort. Premièrement, il estime que Jean-Marie a tant de défauts qu'on ne peut pas l'identifier à Beti, et ainsi, qu'on ne peut pas prendre les opinions de Jean-Marie pour les opinions de Beti. Cependant, puisqu'il s'agit d'un roman et non pas d'une autobiographie, il est évident que Jean-Marie n'est pas Beti, mais une création littéraire de celui-ci qu'il peut employer pour donner un de ses points de vue dans un contexte romanesque. Le fait que Jean-Marie a des défauts qu'on peut supposer que Beti n'a pas, ne semble pas avoir aucun rapport avec la question.

Deuxièmement, Palmer exagère les défauts de Jean-Marie. Il le trouve stupide et orgueilleux. Cependant, l'ignorance des coutumes dont Jean-Marie fait preuve à Kala

---

[1] Eustace Palmer, "An interpretation: Mongo Beti's Mission to Kala", African Literature Today (London), No. 3, 1969, p. 43.

est compréhensible et elle n'est pas nécessairement une preuve de stupidité. Il est vrai qu'il se sent supérieur aux habitants de Kala à son arrivée, mais Palmer exagère ce trait de caractère, probablement parce qu'il se base sur la traduction de Mission terminée en anglais, une traduction qui est parfois inexacte. Ainsi, il pense que Jean-Marie veut dénigrer Zambo parce qu'il dit: "I found it hard to believe that this monster was my cousin."[1] Ce serait en effet une preuve d'un mépris choquant mais Beti n'a pas écrit cela, il a écrit: "J'avais peine à me convaincre que c'était là mon cousin."[2] Selon Palmer, Jean-Marie croit que les habitants de Kala ont la mentalité des enfants de six ans parce qu'il dit du sport auquel se livraient les jeunes gens à son arrivee:

> I was astonished by the whole thing, though in the end, I remembered that when we were about six or so we used to play a similar game at home. But in our case it was a childish pastime, a mere survival from former times,...[3]

Mais Beti a écrit:

> J'étais stupéfait, quoique j'eusse fini par me souvenir que vers l'époque de mes six ans on pratiquait aussi ce sport chez nous sur la route, mais sans aucun entrain, comme une survivance.[4]

Puisqu'on emploie des sagaies dans ce sport, il n'est guère probable qu'il serait pratiqué par des enfants de six ans.

---

[1] Mongo Beti, Mission to Kala translated from the French by Peter Green, (London: Heinemann Educational Books Ltd.), p. 23.

[2] Mission terminée, p. 41.

[3] Mongo Beti, Mission to Kala (London: Heinemann Educational Books Ltd.), p. 22.

[4] Mission terminée, p. 41.

Troisièmement, si c'est une satire sur un noir semi-éduqué ce doit être aussi une satire sur l'éducation qui l'a formée; certains défauts de Jean-Marie sont le résultat de son éducation.

On ne peut pas donc être d'accord avec Palmer sur son interprétation de Mission terminée. Le but de Beti est certainement de critiquer les effets de l'éducation européenne sur les jeunes comme Jean-Marie et sur toute la société noire. Les critiques qu'il fait ressemblent à celles faites par d'autres écrivains africains, notamment par Oyono dans Chemin d'Europe.

Premièrement, Beti et Oyono condamnent la politique d'assimilation qui fait des Africains des Français noirs. L'enseignement dans les écoles des colonies françaises se donnait en français et le programme à suivre était le même que celui employé dans les écoles en France.[1] Les Français trouvaient cela normal puisqu'ils considéraient la culture française supérieure aux autres cultures.[2] Dans les propos

---

[1] Cela était vrai dans les colonies anglaises aussi. Au Nigéria, par exemple, on employait les mêmes manuels de biologie qu'en Angleterre.

[2] Bien que l'ethnocentrisme se trouve partout, il semble encore plus prononcé chez les Français, ainsi que le signale Cairns: "The use of 'culture' in the anthropological meaning (Tylor's) is still opposed by classical scholars in French Universities. La culture is a European, or even a French monopoly; the Chinese, Indians and Arabs are allowed une civilisation; Africans, Englishmen, and other noble savages may have nothing more than coutumes." Macalister C.Cairns, "The African colonial society in French colonial novels," Cahiers d'Etudes Africaines (Paris), No. 34, Vol. 9, 2e cahier, 1969,

d'un des camarades de Jean-Marie, Beti ridiculise le contenu de cet enseignement: "Moi, mes ancêtres furent non point Gaulois mais Bantous; ils le sont d'ailleurs restés depuis."[1] L'auteur estime que les enfants qui recevaient cette éducation étaient "... abrutis par des livres qui leur présentaient un univers sans rapport avec le leur."[2] On peut validement critiquer une éducation qui n'était pas du tout adaptée au pays mais il faut garder à l'esprit que, même si elle y avait été adaptée, elle aurait introduit les enfants dans un monde nouveau, puisque la raison d'être des écoles était de leur enseigner ce qu'ils ne pouvaient pas apprendre chez eux.

Les étudiants qui recevaient cette éducation souvent ne rêvaient que d'aller en France, ainsi que le démontre l'exemple de Barnabas:

> Je me sentais avec ce pays que je ne connaissais pas, et dont on m'avait appris à chanter le génie et la beauté depuis l'enfance, une affinité telle que je me demandais si je n'avais pas été francais dans une existence antérieure.[3]

Ainsi les jeunes Africains apprenaient à aimer la France et acquéraient d'elle comme le signale Melone: "L'image la plus élevée mais aussi la plus idéalisee."[4] En effet, la France dont rêve Barnabas est une France imaginaire, idéalisée, qui n'existe pas.

---

[1] Mission terminée, p. 14.
[2] Mission terminée, p. 231.
[3] Chemin d'Europe, p. 49.
[4] Thomas Melone, De la négritude dans la littérature négro-africaine (Paris: Présence Africaine, 1962), p. 33.

On constate que l'ancien séminariste a gardé certaines croyances animistes: les peuples d'Afrique croient presque tous à la réincarnation.[1] Cependant, ils croient que c'est un ancêtre qui est revenu. Les croyances de Barnabas ont donc été modifiées par son éducation; peut-être il croit en effet qu'il a eu un ancêtre gaulois. Il sent une plus grande affinité avec ce qu'il a appris à l'école qu'avec le passé africain.

Hubert de Leusse note les défauts de cette politique d'assimilation:

> L'assimilation est 'aliénation', puisqu'elle consiste à transformer 'l'autre' en soi-même, donc a le supprimer en son être originel et original. Dans le cas de l'acculturation, elle s'avère maladresse et injustice. Elle est source de graves traumatismes.[2]

Les écoles occidentalisent donc les etudiants, les assimilent culturellement et les détachent en même temps du milieu traditionnel. Une femme de Kala suggère que les jeunes instruits accepteront le mode de vie des blancs: qu'ils vivront dans des maisons entourées de clôtures, qu'ils fumeront des cigarettes, qu'ils boiront du vin rouge et non pas le vin de palme, qu'ils se déplaceront en voiture et qu'ils ne parleront qu'en français et elle craint qu'ils ne voudront plus entretenir des rapports avec leurs parents

---

[1] Jean-Claude Froelich, Les Nouveaux Dieux d'Afrique (Paris: Editions de l'Orante, 1969), p. 31.

[2] Hubert de Leusse, Afrique et Occident, heurs et malheurs d'une rencontre (Paris: Editions de l'Orante, 1971), p. 279.

illetrés:

> ... et nous, que ferez-vous de nous dans tout cela? Pourrons-nous entrer dans vos maisons comme nous entrons dans les maisons de nos autres enfants -- librement?... Et manger dans la même assiette que vous, même si nous ne savons pas tenir une fourchette?[1]

Selon Beti, ses craintes ont été justifiées. Ainsi, l'influence de l'éducation européenne sur les jeunes détruit les liens de parenté. Mais il convient de signaler que ce n'est pas un problème spécifiquement africain. Partout dans le monde, il arrive que les enfants instruits ont honte de leurs parents illetrés. En outre, il semble que Beti est trop pessimiste et que les liens de parente, qui sont très forts en Afrique, ont souvent résisté à cette influence comme le démontre l'exemple de Faye dans O pays, mon beau peuple![2]

Mais, selon Melone, les paroles de cette femme ont une autre signification. Elle pense déjà à l'indépendance et "...critique l'opportunisme et la bassesse des intellectuels et appréhende un changement de régime qui serait une superficielle mutation de personnel politique au lieu d'entraîner de profonds bouleversements de structures."[3]

Cette interprétation est confirmée par l'opinion de Beti sur les dirigeants noirs. En 1958, quand le pays était

---

[1] Mission terminée, p. 118.

[2] Sembène Ousmane O pays, mon beau peuple! (Paris: Amiot-Dumont, 1957).

[3] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 263.

déjà autonome il a écrit:

> Chez la plupart des peuples, et singulièrement chez nous autres Noirs, la démocratie apparaît comme un jeu de société auquel on ne tient pas à mêler les autres, un luxe qu'on ne tient pas à partager avec les gueux.
>
> Parmi les dirigeants actuels du pays, tous Noirs -- et tous des parvenus,... qui donc se soucie de donner leur dignité à nos pauvres (à tous nos compatriotes, en somme)? Les habiller, les éduquer, leur construire des logements qui les différencient des bêtes de la forêt, voilà une tâche qui devrait exalter des hommes conscients, mais dont la seule idée hérisse nos politiciens![1]

Une des raisons pour laquelle les jeunes gens ne veulent pas rester dans le milieu traditionnel est qu'ils ne s'y sentent pas à l'aise et ils ne savent pas comment s'y conduire. C'est une malaise que Beti et Oyono ont probablement ressenti eux-mêmes. L'éducation européenne change la mentalite de ceux qui la reçoivent. Ainsi par exemple, Turnbull a dit de Nkrumah: "In our informal discussions I got the impression that he felt a very real divorce from the people he was leading, because by virtue of his education he was less African than they."[2] Cependant il faut noter que l'éducation change toujours la mentalité de celui qui la reçoit, et un homme politique européen de gauche, sorti du milieu ouvrier, qui aurait fait des études supérieures, serait dans une situation semblable, il n'aurait plus la mentalité des masses. Jean-Marie se sent

---

[1] Mongo Beti, "Lettre de Yaoundé, Cameroun 1958," Preuves (Paris), No. 94, 1958, p. 57.

[2] Colin M. Turnbull, The Lonely African (New York: Simon and Schuster, 1962), p. 30.

perdu à Kala, tout l'étonne et il ne sait jamais à quoi s'attendre. Si le monde traditionnel lui paraît tellement étrange, c'est non seulement parce qu'il a passé des années à l'école loin de sa maison, mais aussi parce qu'il a été élevé dans un milieu qui n'était plus traditionnel car son village est situé sur la route. Ce village a subi une plus grande influence européenne que Kala et les coutumes ont commencé à tomber en désuétude.

Barnabas ne sent pas à l'aise dans son village natal non plus; pourtant il y a passé son enfance. Bien que ses anciens camarades de classe doivent vivre dans le quartier, il n'a pas d'amis et, au début, ne cherche pas à en avoir. Il est vrai qu'après sept ans au séminaire ses goûts et ses aspirations seraient probablement très différents de ceux des autres noirs de son âge, car même quand il commence à fréquenter les jeunes gens, il sent qu'ils le considèrent comme "... un lourdaud inactif, un cuistre ratiocineur."[1]

Cependant, son malaise est provoquée non seulement par son éducation mais aussi par son renvoi du séminaire. En rentrant chez lui, il s'attendait d'un accueil chalereux, mais son père, qui avait espéré qu'il serait le premier pape noir, le maudit et les voisins le harcèlent de questions. Il devient obsédé par son renvoi et passe son temps à envisager des moyens de vengeance contre le directeur du séminaire. Sa rancoeur déforme sa personnalité. "Je devins curieux,

---

[1] Chemin d'Europe, p. 109.

bizarre; on prit l'habitude de me parler avec circonspection et ménagement ou de se taire autour de moi."[1]

Barnabas est non seulement mal à l'aise, mais il se trouve exploité: il établit de "véritables bilans" pour les petits commerçants et écrit d'interminables lettres et comme récompense on le prie d'ajouter à la fin de ces lettres: "C'est Monsieur Barnabas, notre Sauveur, injustement renvoyé du Séminaire, qui a bien voulu écrire cette lettre pour moi, dont tu connais, hélas! l'ignorance ..."[2] Barnabas, se réjouit de se savoir utile, ce qui étonne un peu, étant donné qu'il méprise les noirs.

Jean-Marie aussi se trouve exploité. Son oncle Mama le mène chaque soir chez l'un ou l'autre des chefs de famille pour partager son savoir avec les villageois et le persuade facilement de lui donner la moitié des cadeaux qu'il reçoit. Beti veut critiquer ici le parasitisme inhérente à la société traditionnelle: "... l'oncle Mama, ... revendique la parenté en tant que système de dépendance parasitaire traditionelle."[3] Les Africains ont toujours le droit de réclamer l'aide d'un parent et d'être logé et nourri par lui. Jean-Marie dit que plus tard les exigences de ses parents devaient porter "un très grave préjudice" à

---

[1] Chemin d'Europe, p. 18.

[2] Chemin d'Europe, pp. 144-145.

[3] Sunday Ogbonna Anozie, Sociologie du roman africain. Réalisme, structure et détermination dans le roman moderne ouest-africain (Paris: Aubier-Montaigne, 1970), p. 200.

son budget. Cependant, il semble que Mama va plus loin que ne le permet l'usage en s'arrogant la moitié des cadeaux. Bien que toutes ces soirées ne fassent pas plaisir à Jean-Marie, il ne sait pas comment refuser. Il est exploité à cause de sa naïveté qui lui vient en partie de son éducation européenne. C'est un thème qu'on voit dans d'autres romans de Beti: "Europe appears ... less of a positive threat than as a kind of induced naivety, as it were a hole hollowed out in the earthy and unidealistic vigour of African life."[1] Ainsi, Denis dans Le Pauvre Christ de Bomba est encore plus naïf (il est vrai qu'il est aussi plus jeune) parce qu'il a été élevé par le Père Drumont.

Beti semble croire que l'éducation donnée dans les écoles est incomplète, que "European culture is deprivation rather than acquisition."[2] Jean-Marie se rend compte vite à Kala de tout ce qu'il ne sait pas faire et il envie les jeunes: "J'aurai donné tous les bachots du monde, pour nager comme le Palmipède, danser comme Abraham le Désossé, avoir l'expérience sexuelle du jeune Petrus Fils-de-Dieu, lancer la sagaie comme Zambo."[3] A quel point est-ce que Jean-Marie exprime l'opinion de Beti? Jean-Marie se sent mal à l'aise à

---

[1] John Reed, "Between two worlds: some notes on the presentation by African novelists of the individual in modern African society," Makerere Journal (Kampala), No. 7, 1963, p. 10.

[2] John Reed, "Between two worlds: some notes on the presentation by African novelists of the individual in modern African society," Makerere Journal (Kampala), No. 7, 1963, p. 10.

[3] Mission terminée, p. 88.

Kala à cause de ces lacunes, mais il semble qu'il n'a pas ressenti le besoin de danser, nager ou lancer la sagaie ni à la ville ni à son propre village, que ce sont des choses qui n'étaient plus utiles. On peut validement critiquer les écoles parce que le développement physique n'avait pas de place sur le programme mais on ne peut pas nier que l'art de lancer la sagaie, qui était nécessaire aux chasseurs et aux guerriers n'est plus utile aux Africains d'aujourd'hui. Il semble que le baccalauréat, et Jean-Marie s'en rend bien compte, est plus utile et même nécessaire. On soupçonne chez l'auteur une nostalgie des temps passés et un regret de n'avoir jamais connu ce mode de vie. D'autre part on a l'impression que Jean-Marie n'est pas complètement sincère, car il ne fait aucun effort d'apprendre à nager, danser ou lancer la sagaie. Son manque d'expérience sexuelle est ce dont il souffre le plus et qu'il veut remédier au plus vite et ses efforts de le faire occupe une grande partie du roman. Ce manque d'expérience sexuelle doit être très rare chez un garçon africain de vingt ans, d'autant plus que Jean-Marie a passé des annnées au lycée de la grande ville d'Ongola et les villes sont peintes par Beti et par nombreux d'autres écrivains africains comme des lieux immoraux et débauchés.[1] On conclut donc que Beti, ainsi qu'il l'a fait

---

[1] Cela rappelle un incident connu de nous, qui s'est passé au Nigéria, où deux étudiants d'une école secondaire dans une petite ville, ont loué une case, ont fait venir deux prostituées et en ont informé leurs cadets. Quand le directeur, alerté, est arrivé, une vingtaine de garçons faisaient la queue dehors, leur argent à la main.

dans Le Pauvre Christ de Bomba et dans Le Roi miraculé met en scène un héros exceptionnellement naïf et innocent, pour faire ressortir le contraste ici entre le jeune noir européanisé et les villageois.

Jean-Marie se révolte contre son éducation dans des termes mélodramatiques qu'on ne peut pas prendre sérieusement: "Sans presque m'en rendre compte, je n'étais plus qu'un holocauste sur l'autel du progrès et de la civilisation."[1] On voit là un adolescent qui se prend au sérieux. L'intention de Beti n'est pas très clair. Il a l'idée qui la colonisation et l'éducation sont les causes premières de tous les maux au Cameroun. Mais est-ce qu'il est vraiment d'accord avec Jean-Marie quand celui-ci conclut qu'on enseigne que des choses approximatives aux écoles? Jean-Marie a effectivement des difficultés à répondre aux questions qu'on lui pose, mais puisqu'il a échoué à l'oral du baccalauréat et puisqu'il a fait un jeu de ses études, ce doit donc être ses connaissances à lui qui sont incomplètes. On a donc l'impression qu'il blâme l'enseignement qu'il a reçu pour justifier son ignorance ainsi que le Père Drumont dans Le Pauvre Christ de Bomba a cherché des excuses pour justifier son échec. Il est difficile de croire que Beti rejette l'éducation européenne, mais impossible de savoir son exacte opinion.

Les villageois de Kala font preuve d'une

---

[1] Mission terminée, p. 94.

clairvoyance extraordinaire. Ainsi, Jean-Marie découvre avec étonnement qu'ils ont considéré des problèmes auxquels il n'a jamais pensés. Pour la première fois il se rend compte qu'il ne sait pas pourquoi il étudie, ni quel genre de travail il veut faire, ni quel mode de vie il adoptera. Selon Beti donc, on est mieux préparé à la vie en restant dans un milieu traditionnel qu'en recevant une éducation européenne. Il est difficile d'être d'accord avec cette thèse, l'inconscience de Jean-Marie semble être un défaut qui lui est particulier plutôt que le résultat de ses études. Rien ne démontre que ses camarades au lycée lui ressemble à cet égard.

La clairvoyance des paysans vient du fait que Beti veut faire d'eux ses porte-parole. Melone suggère qu'il les choisit pour se mettre à l'abri lui-même, qu'on ne va pas identifier les paysans à lui: "Ce sont ces paysans, -- mais qui s'inquiéterait des propos des péquenots? -- qui réclament un système économique près du modèle soviétique."[1] Ce sont les paysans donc, et non pas seulement Jean-Marie, qui souvent expriment le point de vue de Beti ainsi que le fait la paysanne qui craint que les intellectuels n'attendent que le départ des Européens pour prendre leur place. Néanmoins, il n'y a pas de doute que Beti les idéalise dans le passage suivant. Jean-Marie est dégoûté par la promiscuité de la femme de Niam tandis que Zambo trouve

---

[1] Thomas Melone, <u>Mongo Beti, l'homme et le destin</u> (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 262.

cette conduite naturelle:

> Il voyait déjà la vie avec les yeux de nos ancêtres, sans la moindre illusion, sans la moindre ambition, comme convaincu dès sa conception qu'il n'y a rien à en attendre que le quotidien -- la trahison, la malpropreté.... Cette imperturbable sérénité devant les vicissitudes éventuelles de la vie, c'est probablement la plus grande perte que nous ayons faite, nous de la ville, en quittant nos villages, nos tribus, nos cadres; car nous ne l'avons plus cette sagesse: irrités, ambitieux, plein d'illusions, exaltés, nous sommes les dupes éternelles.[1]

Il est vrai que dans les sociétés traditionnelles le paysan a souvent cette sérénité devant la vie: "... he seems to take both his physical environment and his social structure as data. Consciously he neither grieves nor rejoices at them. They are simply there and natural."[2] Le paysan est serein parce que sa vie a toujours été la même et il ne s'attend pas de changements. Si un jeune paysan se trouve dans une situation nouvelle où il ne sait pas comment agir, il demande conseil à quelqu'un plus âgé. Mais une fois à la ville il est sans cesse dans une situation nouvelle et il doit décider lui-même comment agir. Si le paysan n'est plus serein, c'est parce que ce nouveau mode de vie l'inquiète. Le seul moyen de garder cette sérénité donc, serait de rester au village et d'éviter les changements mais ce n'est pas possible, le mode de vie a déjà changé même dans les villages. Les habitants de Kala connaissent l'emploi de l'argent, ils cultivent le cacao, un arbre qui

---

[1] <u>Mission terminée</u>, pp. 202-203.

[2] Everett E. Hagen, <u>On the Theory of Social Change</u> (Homewood: The Dorsey Press Inc., 1962), p. 70.

n'était pas connu de leurs ancêtres et, sous l'influence du christianisme, ils ne travaillent pas le dimanche. Si ces changements continuent à multiplier, il est probable qu'ils ne garderont pas cette sérénité.

Cependant Beti ne démontre pas que les habitants de Kala ont cette sérénité, il n'en donne pas assez exemples. Le fait que Zambo est serein devant l'adultère d'une femme qui n'est la sienne ne veut pas dire beaucoup. D'ailleurs, l'adultère n'a pas beaucoup d'importance dans cette tribu; Niam lui-même n'est pas jaloux, il veut simplement que sa femme revienne travailler dans ses champs. Cette sérénité est donc due au fait que les paysans ne s'attendent pas que les femmes soient fidèles à leur mari, tandis que Jean-Marie croit qu'elles devraient l'être et il est donc déçu quand elles ne le sont pas. Si l'on veut parler de la sérénité des paysans devant les vicissitudes de la vie il faut montrer comment ils réagissent devant un vrai malheur.

Ce passage soulève d'autres questions: est-ce que l'influence de la vie dans les villes et de l'éducation est irréversible? Est-ce que Jean-Marie n'aurait pas pu essayer de regagner cette sérénité en adoptant le mode de vie des paysans de Kala? Mais il ne pense pas à aucun moment à le faire et on peut douter s'il regrette cette sérénité autant qu'il ne le dit. Il est vrai que dans un article Beti estime que les jeunes qui sont allés à l'école, même ceux qui n'ont qu'un certificat d'études primaires, sont "... incapables

... de se réadapter à la vie de leur village -- vie désuète, oppressante, étroite."[1]

Beti et Oyono condamnent la discipline brutale qui était courante dans les écoles. Jean-Marie parle des élèves "... rossés à longueur de journée par des moniteurs ignares."[2] et Barnabas se rappelle de:

> ... l'école officielle tout en cris de gosses fouettés, appelant leur mère à longueur de journée ... C'est là que les moniteurs indigènes se laissaient aller à leur sadisme. L'hôpital béait de l'autre côté de la cour de recréation, et l'on voyait y accourir, de temps en temps, dans un seul cri, un élève ruisselant de sang."[3]

Hubert de Leusse considère que: "Sauf l'exception trop rare, l'école n'est pas à l'hauteur de sa mission éducatrice. Par la rudesse excessive de sa discipline, au lieu de former les élèves, elle les déforme."[4] Bernard Dadié dans _Climbié_[5] parle aussi de la discipline sévère mais il semble qu'Oyono exagère ici, aucun autre écrivain ne parle d'élèves "ruisselants de sang". En outre, quand on lit les récits de la brutalité du père de Jean-Marie et aussi du père de Toundi dans _Une Vie de boy,_ et quand on constate qu'il s'agit des moniteurs noirs et non pas des blancs, on est amené à conclure que cette façon sévère d'élever les enfants

---

[1] Mongo Beti, "Lettre de Yaoundé, Cameroun 1958," _Preuves_ (Paris), No. 94, 1958, p. 57.

[2] _Mission terminée,_ p. 231.

[3] _Chemin d'Europe,_ p. 143.

[4] Hubert de Leusse, _Afrique et Occident, heurs et malheurs d'une rencontre,_ (Paris: Editions de l'Orante, 1971),

[5] Bernard Binlin Dadié, _Climbié_ (Paris: Seghers, 1956).

n'était pas introduite par les colonisateurs.

Beti note que le système colonial et l'éducation européenne développent des sentiments d'infériorité chez les noirs. Ainsi, les paysans de Kala estiment qu'ils sont des zéros parce qu'ils ne savent pas construire des avions, des navires ou des trains. Ils ont donc accepté les valeurs des blancs, ils ont accepté l'idée qu'un peuple sans technologie est un peuple arriéré, non-civilisé. Les écrivains de la négritude se sont insurgés contre ce respect accordé à la technologie. Césaire a trouvé dans ce manque de technologie de quoi être fier:

> Eia pour ceux qui n'ont rien inventé
> pour ceux qui n'ont jamais rien exploré
> pour ceux qui n'ont jamais rien dompté[1]

et Sartre explique pourquoi:

> Cette revendication hautaine de la non-technicité renverse la situation: ce qui pouvait passer pour un manque devient source positive de richesse. Le rapport technique avec la Nature la dévoile comme quantité pure, inertie, extériorité: elle meurt. Par son refus hautain d'être 'homo faber', le nègre lui rend la vie.[2]

Ce sentiment d'infériorité chez les noirs est accompagné d'un respect exagéré de ceux qui ont reçu l'instruction des blancs. Ainsi, l'arrivée de Jean-Marie à Kala provoque une sensation. Tout le monde veut le voir,

---

[1] Aimé Césaire, Cahier d'un retour au pays natal (Paris: Présence Africaine, 1956), p. 77.

[2] Jean-Paul Sartre, "Orphée noir," préface à l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Edité par Leopold Sedar Senghor. (Paris: Presses Universitaires, 1948), p. xxx.

discuter avec lui, vivre dans son intimité. L'ordre normal de cette société où les jeunes doivent le respect aux gens âgés est renversé. L'accueil chaleureux qu'il reçoit vient en partie de l'espoir de pouvoir apprendre les secrets des blancs, ainsi qu'un vieillard lui explique:

> Vois-tu, pour toi les Blancs sont les vrais, puisque tu comprend leur langue, mais nous qui ne comprenons pas leur langue, nous qui n'avons pas été à l'école ... le Blanc, c'est toi fils, parce que toi seul peux nous expliquer tout ce que nous ne comprenons pas.[1]

On voit ici un autre aspect de cette recherche des secrets des blancs, que les noirs du Pauvre Christ de Bomba cherchaient dans la religion chrétienne. Un respect semblable est témoigné aux éduqués dans Chemin d'Europe: Barnabas passe pour un génie quand il obtient le certificat d'études à un très jeune âge: "... si grand était le nombre d'ignorants chez nous, à cette époque, qu'ils ne cessaient d'affluer pour me contempler, me toucher."[2]

Barnabas ne se sent pas à l'aise chez lui, et, faute de diplôme, il ne peut pas avoir le travail que, selon lui, il mérite. Il est en effet la victime de son éducation qui lui a donné des idéaux qu'il ne peut pas atteindre. Il ressemble à Meka dans Le Vieux Nègre et la médaille et à Toundi dans Une Vie de boy par son désir de pénétrer le monde des blancs. Il semble que c'est ainsi qu'Oyono envisage le drame colonial: ses héros noirs acceptent les

---

[1] Mission terminée, p. 96.
[2] Chemin d'Europe, p. 13.

valeurs des blancs et se laissent coloniser. Ainsi, tout en critiquant les effets de l'éducation sur Barnabas, Oyono le ridicule parce qu'il a accepté cette éducation complètement.

Quelle est l'influence du foyer sur Jean-Marie et Barnabas? On constate que leurs pères sont cruels et tyranniques. D'habitude, dans une société traditionnelle, le père a beaucoup d'autorité et la famille est fortement hiérarchisée: "... sisters submit to brothers, and younger sisters submit to older ones and in turn dominate their juniors and sisters."[1] Cette situation existe dans la famille de Jean-Marie, mais selon lui, sous une forme exagérée:

> ... chez nous, on se tançait sans arrêt: le père tançait tout le monde, la mère tancait les enfants,... les garçons tançaient les filles, et la fille aînée tançait sa cadette;... On se tançait et se rossait les uns les autres, et c'est le chef lui-même qui donnait l'exemple.[2]

Jean-Marie dit plusieurs fois que la sévérité de son père était exceptionnelle. Beti veut suggérer peut-être que la cause en est la colonisation. Comment la colonisation peut-elle avoir un résultat pareil? Hagen en donne une explication possible. Il estime que la cause en est le mépris que les colonisateurs témoignaient envers les indigènes:

> The father subjected to the most severe withdrawal of status recognition must have reacted with especial severity in his home.... He must have been

---

[1] Everett E. Hagen, <u>On the Theory of Social Change</u> (Homewood: The Dorsey Press Inc., 1962), p. 418.

[2] <u>Mission terminée</u>, p. 237.

> so occupied with his rage, frustration and bewilderment that he had no capacity to respond to the persons about him.[1]

La conduite du père de Jean-Marie a exercé une influence sur toute la famille, chacun l'imitant autant que possible.

Les hommes comme les deux pères, n'ayant plus la position de respect qu'ils avaient autrefois, essaient de la regagner en imitant les blancs. Pour le père de Barnabas, un des obstacles est son manque d'instruction, mais il est trop fier d'aller suivre les cours d'adultes avec les femmes. Il se tourne donc vers la religion catholique et quitte son emploi de veilleur de nuit pour devenir le jardinier des prêtres. Il se sert de sa religion pour faire souffrir sa famille:

> Il eût voulu que nous priions sans relâche, que chaque instant de loisir fût un cantique, celui-là même qu'il entonnait, arrachant chaque fois à ma mère des larmes de rage ou de pitié; il rayonnait alors, heureux que maman qu'il soupçonnait d'impiété, à cause de sa jeunesse, sa beauté, lui dût son acte de contrition.[2]

Le père de Jean-Marie imite les blancs en exploitant les noirs comme ils le font, il était "... un exemple vivant de ce que le matérialisme mercantile et hypocrite de l'Occident allié à une intelligence fine peut donner de plus admirable, de plus étonnant chez un homme de chez nous appartenant à la génération de nos pères."[3]

---

[1] Everett E. Hagen, <u>On the Theory of Social Change</u> (Homewood: The Dorsey Press Inc., 1962), pp. 418-419.

[2] <u>Chemin d'Europe</u>, p. 11.

[3] <u>Mission terminée</u>, p. 232.

Puisque, en dépit de tous leurs efforts, les pères ne peuvent pas entrer dans le monde blanc, ils essaient d'assouvir leurs ambitions en envoyant leurs fils à l'école. Le père de Barnabas l'envoie même au séminaire, ayant assez naturellement, étant donné sa manie religieuse, choisi une carrière ecclésiastique pour lui. On comprend pourquoi Medza père n'est pas content quand son fils revient de Kala, malgré le fait qu'il s'est marié sans frais et qu'il amène un troupeau de moutons. Jean-Marie a emporté un succès qui est sur le même plan que les réussites de son père, mais cela ne suffit pas à Medza, il veut voir son fils réussir parmi les blancs.

Selon Hagen, les enfants élevés dans des foyers pareils haïssent leurs pères et haïssent les colonisateurs aussi[1] et cela est vrai de Jean-Marie et de Barnabas. Jean-Marie hait son père, bien qu'il admire ses succès sur le plan matériel, parce qu'il lui a infligé vingt ans de terreur et il lui a gâché la vie en l'obligeant à étudier. Barnabas hait son père à cause de la façon dont celui-ci le traite et il le méprise parce qu'il est un raté. Cette haine et ce mépris s'universalisent et seuls sa mère et son ami gabonais trouvent grâce devant lui. Les autres personnages sont stupides, méchants et souvent répugnants, quelle que soit la couleur de leur peau; ne citons que cette

---

[1] Everett E. Hagen, <u>On the Theory of Social Change</u> (Homewood: The Dorsey Press Inc., 1962), p. 418.

description d'un vieil homme:

> Ses yeux qu'on eût dit percés au compas ne brillaient d'aucun éclat: ses pupilles ressemblaient a des grains d'excrément de chevre vissés sur sa sclérotique d'un jaune purulent. Il bâilla: une unique molaire hypertrophiée par le tartre tel qu'un crachat de bile apparut au fond de son palais vide.[1]

Les descriptions de ce genre abondent. Il faut être vraiment dégoûté par la race humaine pour voir les hommes ainsi. Rabiniaux trouve que "... tout cela est d'une cruauté qui finit par devenir lassante."[2] La haine de Barnabas vient peut-être aussi de son éducation, car bien qu'il veuille être assimilé, il n'a pas réussi. Mannoni signale que si l'assimilation d'un indigène est "... tant soit peu manquée, elle crée en lui des conflits psychologiques pénibles et il en résulte des sentiments de hostilité."[3]

Barnabas hait les colonisateurs, qui lui refusent, comme à son père, identité humaine et dignité personnelle, mais malgré cette haine, l'idéal qui le pousse ainsi que le signale Gérard,[4] est toujours celui de son père: se débarrasser de son angoisse par une identification plus poussée à l'homme blanc. Barnabas méprise les noirs ainsi que le font les blancs, surtout ceux de la brousse qu'il décrit ainsi: "... ce tourbillon de femmes déguenillées,

---

[1] Chemin d'Europe, p. 99.

[2] Roger Rabiniaux, "La vie des livres," compte-rendu de Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono, Combat (Paris), 25 août, 1960.

[3] Dominique O. Mannoni, Psychologie de la colonisation (Paris: Seuil, 1950), p. 16.

[4] Albert Gérard, "Les générations dans le roman africain," Revue Générale, Perspectives Européennes des Sciences Humaines (Bruxelles), No. 5, mai 1965, p. 24.

enceintes ou portant un marmot pleurnichard en bandoulière, d'hommes à moitié nus, de vieillards poussifs, d'enfants braillards,..."[1] Mais en même temps il est toujours très conscient d'être un noir, ainsi que le témoigne des phrases comme: "... j'assurais les lunettes qui désertaient constamment mon nez épaté,..."[2] "... je me contentais ... de lui présenter ma tignasse crépu:..."[3] "... le méchant sourire qui vint effleurer mes grosses lèvres."[4] Son désir de continuer avec ses études, afin de pouvoir prendre sa place parmi les blancs, le fait entrer au séminaire "... l'au-delà interdit du Savoir, auquel on pouvait accéder grâce au cheval de Troie de la vocation."[5] et quand il en est chassé, il ne trouve plus qu'une issue, prendre le chemin d'Europe.

Barnabas quitte la maison paternelle et il emmène sa mère. Cela nous rappelle que Toundi dans Une Vie de boy a aussi quitté la maison paternelle. On constate que, dans les romans d'Oyono il ne décrit nulle part de bons rapports entre père et fils, ce qui reflète peut-être sa propre vie. On sait que sa mère était catholique et qu'elle a quitté son père, en emmenant ses enfants, parce qu'elle ne voulait pas vivre avec un mari qui était baptisé mais polygame.[6] Il se

---

[1] Chemin d'Europe, p. 22.
[2] Chemin d'Europe, p. 21.
[3] Chemin d'Europe, p. 28.
[4] Chemin d'Europe, p. 47.
[5] Chemin d'Europe, p. 13.
[6] Roger Mercier et Monique & Simon Battestini, Ferdinand Oyono (Paris: Fernand Nathan, 1964), p. 3.

peut qu'Oyono se sent incapable de décrire de bons rapports entre père et fils puisqu'il ne les a jamais éprouvés.

Jean-Marie décrit sa révolte contre son père et explique pourquoi il devient un vagabond dans le dernier chapitre du roman. Cependant ce chapitre s'accorde mal avec les chapitres précédents ainsi que le signale Wurmser: "... la construction du roman, son accent aussi ne sont pas sans défaut. Il y a quelque chose de désordonnée, de mal expliquée dans la révolte du narrateur et de sa désinvolture à l'égard d'Edima."[1] La révolte n'est pas tellement étonnante. Il est vrai que Jean-Marie ne pense pas à se révolter quand il est à Kala mais il se plaint de son manque de liberté. Ayant constaté les rapports amicaux entre Zambo et son père, il a compris que tous les pères ne ressemble pas au sien. En rentrant chez lui il décide de ne plus supporter cette tyrannie et s'enivre pour se donner du courage. Mais sa révolte est indirecte, puérile même, probablement parce qu'il n'est toujours pas assez sûr de lui-même. Au lieu de parler à son père de son séjour à Kala, d'essayer de discuter avec lui, il fait tout pour l'irriter sans lui adresser un mot. Finalement, quand une querelle eclate entre eux, toujours ivre, il refuse de se laisser battre, et en évitant la correction il le renverse: "Quelques hommes rirent, toutes les femmes se prirent à

---

[1] Andre Wurmser, "Il n'y a pas de quoi rire," comptes-rendu de <u>Mission terminée</u> de Mongo Beti , <u>Les Lettres Françaises</u> (Paris), septembre 1957, p. 2.

pleurer et à invoquer leurs morts, sans que je pusse saisir le rapport."[1] Selon Irele, Jean-Marie feint d'ignorer que son action est un sacrilège aux yeux des noirs.[2] Cependant, on ne peut pas être sûr si c'est un sacrilège ou non car, bien que les femmes pleurent, quelques hommes rient. Peut-être sous l'influence européenne ils ne croient plus que c'est un sacrilège. La réaction d'un critique africain, Albert Ojuka, à cette scène semble prouver que cette action est grave:

> When Medza finally humiliates his father and symbolically triumphs over him, what is being held up for ridicule? To me, in this particular case, (and it is very important) the satire has doubled over itself and defeated its purpose. I cannot laugh any more.[3]

Cette réaction contraste avec l'opinion de Gerald Moore qui trouve que c'est "... a scene of splendid comedy."[4] On ne peut pas donc être sûr si, en renversant son père, Jean-Marie ignore la gravité de son action ou s'il le fait consciemment, rejetant ainsi les valeurs ancestrales.

Cependant, dans les chapitres précédents Jean-Marie s'est plaint parce qu'il a été obligé à étudier. On comprend donc qu'il se révolte contre son père parce qu'il ne veut plus étudier et parce qu'il veut garder Edima. Mais au

---

[1] Mission terminée, p. 247.

[2] Abiola Irele, ed., Lectures Africaines. (London: Heinemann Educational Books, 1969), note 33, p. 103.

[3] Albert Ojuka, "Failure of a satire, an interpretation of Mongo Beti's Mission to Kala," Busara (Nairobi), Vol. 2, No. 3, 1969, p. 18.

[4] Gerald Moore, review of Mission to Kala by Mongo Beti, Black Orpheus (Ibadan), No. 9, 1961, p. 69.

contraire, il fait ce que veut son père, il abandonne Edima et il repasse son baccalauréat.

L'abandon d'Edima est plus difficile à comprendre car dans les chapitres précédents il insistait qu'il l'aimait et pourtant il n'a fait aucun effort pour la garder. Après la querelle avec son père, il ne l'a pas emmené, alléguant qu'il n'avait pas les moyens. Cependant, puisqu'il s'est réfugié avec Zambo chez son oncle maternel, il est possible qu'il aurait pu y amener Edima aussi. Il n'est pas venu la chercher même quand il a trouvé un emploi et il lui était possible de le faire: "J'ai compris rapidement qu'elle ne serait plus qu'une étape dans ma vie. Si je m'étais arrêté tout de suite à cette étape tout eût certainement été pour le mieux."[1] Il n'explique pas pourquoi elle n'était "qu'une étape" mais il est évident qu'elle n'avait plus beaucoup d'importance pour lui.

Une autre raison de son abandon est qu'il devait se méfier du mariage, car même maintenant, il sent que les hommes se divisent en deux catégories: dans une il y a les artistes et les hommes d'action "... qui considèrent l'épouse éventuelle, même s'ils l'aiment, comme une bien lourde charge ..."[2] et dans l'autre les "pantouflards" "... voués à l'embourgeoisement plus ou moins rapide ..."[3] pour qui une femme est essentielle à leur confort. Au moment où

---

[1] Mission terminée, pp. 249-250.
[2] Mission terminée, p. 197.
[3] Mission terminée, p. 198.

il voulait se marier, Jean-Marie sentait, confusément il est vrai, qu'il appartenait à la premiere catégorie. Peut-être en abandonnant Edima, il pensait qu'il rejetait l'idéal bourgeois. A vrai dire, il appartient plutôt à une troisième catégorie, celle des hommes qui ne savent pas ce qu'ils veulent dans la vie et sont donc incapables d'action.

Jean-Marie est parti parce qu'il ne pouvait plus vivre avec son père, mais ce n'est pas la raison pour laquelle il est devenu un vagabond. Il dit que son séjour à Kala a eu une importance capitale pour lui et l'a fait partir à la quête de quelque chose: "Moi, je cours éternellement après cette pureté dont Edima m'a donné le goût, et que je ne rencontrerai plus jamais à l'allure où je vieillis."[1] Encore une fois on constate une contradiction: Jean-Marie semble idéaliser Edima ici et lui attribue des qualités qu'elle n'avait pas dans les chapitres précédents. Il n'est pas très clair ce qu'il entend par pureté. Brench et Young pensent que beaucoup d'écrivains africains y compris Beti:

> ... feel not only a sense of physical exile but also, and more important, spiritual exile and spiritual isolation from their past, cut off as they are in time and space and forced to become different from other Africans. The Africa of the past is an ideal which they are seeking and can never find. Jean-Marie Medza sets out on an endless quest for this ideal.[2]

---

[1] Mission terminée, p. 250.

Ces critiques estiment que Jean-Marie a été "... disillusioned by the chicanery and pettiness of the villagers of Kala."[1] et il s'est rendu compte qu'il n'y trouverait pas cette pureté. Il est possible qu'il cherche la pureté originelle de l'Afrique avant la venue des blancs mais il ne le dit nulle part. Il est également possible qu'il veut retrouver à la fois l'amour qu'il a connu avec Edima, et lui-même, comme il l'était au moment où il savait ce qu'il voulait faire dans la vie, il savait qu'il aimait Edima et qu'il voulait se marier avec elle. L'objet de sa quête n'est donc pas bien défini. Il se peut qu'elle n'est pas le motif de sa vie errante mais une justification.

On ne comprend pas très bien pourquoi, ni à quel moment Jean-Marie devient un vagabond. En quittant Kala, il ne semble pas dégoûté avec les gens de ce village et il ne connaît pas encore le monde des évolués. Il prend un emploi après le baccalauréat, donc il n'est pas encore devenu un vagabond. Il se peut qu'il devient un vagabond à partir du moment où il commence à idéaliser Edima ou à partir du moment où il devient dégoûté avec les évolués mais rien dans le roman ne l'indique clairement.

Beti suggère que le père de Jean-Marie et son éducation lui ont gâché la vie. Cependant, on note que Zambo

[2] A.C. Brench and Peter Young, "Mysticism and modern West African writing," in Anagogic Qualities of Literature, Yearbook of comparative criticism, Vol. 4. Edited by Joseph P. Strelka (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971), p. 98.

[1] ibid.

devient un vagabond aussi, bien qu'il ait peu d'instruction et un père sympathique. Il y a là une contradiction. Comme Jean-Marie, Zambo cherche quelque chose, mais on ne sait pas ce qu'il cherche. Il semble donc que certaines personnalités sont attirées par la vie d'un vagabond et qu'en fait le milieu ne joue pas de grand rôle.

Melone trouve que la conduite de Jean-Marie est répréhensible: "... sous prétexte de prendre sa liberté vis-à-vis de son père et du monde, il se réfugiera dans l'irresponsabilité et l'exil vagabond."[1] Mais il semble que Beti, tout en le critiquant, a de la sympathie pour son héros. Bien que Jean-Marie effectivement ne fait rien pour le développement de son pays, il a refusé d'appartenir à la nouvelle élite des évolués, il a refusé à s'embourgeoiser. L'attitude de Beti envers les évolués ressemble à celle de Senghor qui a dit en 1953:

> Ce qui me frappe dans la plupart des cas,... c'est ... leur suffisance, leur manque de gravité, comme si leur bouche n'était pleine que de légèreté. Leur bouche ne s'ouvre que pour la réclamation, elle ne proclame que les 'droits des élites.' ... Les élites doivent avoir la fierté de 'servir' et de souvent se contenter de 'l'éminente dignité des pauvres.'[2]

Cependant, il faut lire les articles de Beti pour

---

[1] Thomas Melone, Mongo Beti, l'homme et le destin (Paris: Présence Africaine, 1971), p. 69.

[2] Léopold Sédar Senghor, "Les élites de l'Union Française au service de leurs peuples," conférence à la réunion du Conseil de la Jeunesse de l'Union Française, Yaoundé, le 25 août 1953. Cité par Lilyan Kesteloot, Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature, (Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965), p. 297.

savoir quelle est son attitude envers les évolués, elle n'est pas exprimée clairement dans le roman.

Comme on l'a déjà vu, le dernier chapitre ne va pas bien avec l'ensemble du roman et les dernières pages de ce chapitre semblent être la conclusion d'un autre roman, avec un autre héros et une autre intrigue et non pas celui que Beti a écrit. Même le ton est différent et tout cela produit une faiblesse structurale.

Barnabas ne veut pas se marier à cause de sa dépendance excessive sur sa mère:

> ... la perspective, même lointaine, de vivre avec une autre femme m'avait toujours éffarouché au point que je fuyais les aventures, ces germes de l'habitude, qui eussent trouvé en mon flegme un terrain très favorable: ma mère m'avait si bien gâté que j'étais plus apte à jouir des commodités d'une telle compagnie qu'à en partager aussi les responsabilités.[1]

Cette crainte du mariage explique son amour imaginaire de Mme Gruchet. Il ne veut pas d'amour réel qui pourrait entraîner toutes sortes de complications. L'ironie et l'humour de l'auteur sont très évidents dans toute cette histoire où Oyono se moque de ce pauvre Barnabas qui ne vit que dans ses rêves. Après avoir vu Mme Gruchet une seule fois, il tombe amoureux d'elle. Quand il la revoit il la trouve préoccupée. Il pense qu'elle soupçonne que son mari l'a engagé pour le récompenser de quelque service trouble qu'il lui aurait rendu au quartier noir "... où l'on

---

[1] <u>Chemin d'Europe</u>, p. 60.

reconnaissait un peu partout ses bâtards café au lait et ses pyjamas de soie en train de sécher,"[1] et il veut le nier mais à ce moment elle le regarde avec répulsion et rougit. Barnabas, avec fatuité, interprète sa réaction ainsi:

> L'amour, pensai-je, a parfois des apparences de haine et une femme peut bien aimer qui elle n'estime pas ... Elle s'est trahie, ... elle ressent comme moi cette attirance ou cette fatalité qui enchaîne à leur insu les protagonistes d'un inévitable règlement de comptes ...[2]

L'ancien séminariste semble avoir puisé ses idées sur l'amour d'une lecture des romans sentimentales. Dès lors, il imagine qu'elle l'aime bien qu'elle ne fasse rien pour le confirmer dans cette idée. Il se dit qu'elle doit pleurer sur son oreiller la nuit "... se faisant violence pour taire son grand amour que, paradoxalement, j'estimais proportionnel à son indifférence."[3] Ainsi, il continue à se croire aimé, mais en écrivant ce récit plus tard, il est conscient du fait qu'il se dupait: "... le plaisir de croire contre toute évidence qu'elle m'aimait me devint un vice que je payais en supportant ses cruelles mortifications."[4] Ces mortifications semblent aussi imaginaires que son amour.

Son imagination la rend terrible aussi bien qu'amoureuse. Ainsi, quand elle s'en va en voiture, sans le voir, il soupçonne qu'elle a voulu l'écraser et quand il arrive chez elle, il pense qu'elle a un révolver dans sa

---

[1] _Chemin d'Europe_, p. 45.
[2] _Chemin d'Europe_, p. 45.
[3] _Chemin d'Europe_, p. 68.
[4] _Chemin d'Europe_, p. 68.

poche. La pauvre Mme Gruchet devient à ses yeux "... une de ces femmes qui n'hésitent pas à faire bon marché d'une vie humaine."[1]

Si Barnabas imagine que Mme Gruchet l'aime, son amour pour elle est également imaginaire. Cet amour vient de l'espoir qu'elle le fera entrer dans le monde des blancs, que M. Gruchet la divorcera et qu'il partira avec elle pour la France. Selon Fanon, l'amour d'une femme blanche donne au noir l'illusion d'être un blanc: "En m'aimant elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un blanc. Je suis un blanc."[2] On y voit aussi chez Barnabas le désir de la femme blanche:

> Elle m'attirait, m'excitait avec tout le romantisme de la femme blanche interdite, et ma nature inquiète, enthousiaste et passionnée avait fait de ce sentiment quelque chose qui dépassait toutes les limites, tant que je ne cessais de la recréer dans le feu de mon désir en lui devinant une ardeur qu'exagérait ma sensualité africaine.[3]

Mais malgré ce désir, il ne la trouve pas moins grotesque que les autres personnages du roman avec "... le cou raccourci, affaissé entre ses maigres épaules, ses omoplates acerées, barrées à mi-hauteur par l'ourlet mauve du decolleté et secouées d'un tremblement pareilles à d'énormes coquilles Saint-Jacques électriques."[4]

Les blancs racistes souvent accusent les noirs de

---

[1] Chemin d'Europe, p. 71.

[2] Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs (Paris: Seuil, 1952), p. 71.

[3] Chemin d'Europe, p. 50.

[4] Chemin d'Europe, p. 27.

désirer les femmes blanches. Il est donc intéressant de voir un écrivain africain admettre l'existence de ce phenomène. Oyono y a déjà fait allusion dans <u>Une Vie de boy</u> où Toundi est attiré par Mme Decazy. Les poètes noirs ont tendance à nier ce phenomène en chantant la beauté de la femme noire. D'autres romanciers comme Soce, Loba et Ousmane peignent plutôt un amour vrai et réciproque entre un homme noir et une femme blanche.

On est frappé par la phrase où Barnabas parle de sa "sensualité africaine," suggérant ainsi que les Africains sont plus sensuels que les autres races. Selon Fanon, les blancs pensent que les noirs ont une puissance sexuelle extraordinaire, une opinion qu'il ne partage pas[1] mais il semble que Barnabas y croit. Cependant, quand Mme Gruchet, à demi-devêtue, se jette dans ses bras, on a le spectacle ridicule de Barnabas, qui se croit le stéréotype du noir sensuel, mais qui ne réagit pas du tout. Sa situation est rendu encore plus absurde quand on découvre que l'action de Mme Gruchet n'est pas causée par l'amour mais par le désespoir de voir sa fille gravement malade.

La seule liaison que Barnabas établit est avec Anatatchia, une prostituée sans charmes "... masse de chair facilement liquéfiable et en perpétuelle croissance de bête châtrée depuis que l'on avait débarrassée de ses ovaires."[2]

---

[1] Frantz Fanon, <u>Peau noire, masques blancs</u> (Paris: Seuil, 1952), p. 148.

[2] <u>Chemin d'Europe</u>, p. 113.

Il n'y a pas de raison qu'elle veuille se marier avec lui et effectivement, elle le met à la porte assez vite. Battestini conclue: "En bon humoriste, Oyono exile aussi bien l'éros qu'il déracine la fleur bleue, et dans les deux camps, reine blanche ou reine noire, il s'applique à détruire romantisme et passion."[1]

Le caractère trop imaginatif de Barnabas est évident dans ses tentatives d'aller en France. Ayant écrit une lettre au Gouverneur, solliciter une bourse, "... vingt pages d'écriture serrée"[2] racontant sa vie, il va au bureau de poste tous les jours pendant des mois pour voir s'il y a une réponse à sa lettre et vers la fin de cette période il ne distingue plus entre le réel et l'imaginaire: "Surgissait le toit jaune safran du bureau de poste; je le recevais en pleine poitrine comme un coup de bélier. Haletant, abasourdi, inondé de sueur, alors commençait pour moi la confusion: je ne savais plus si je m'y rendais de mon propre chef ou si l'on m'y avait convoqué."[3] On sait bien que personne ne l'a convoqué.

Malgré son désir d'aller en France, il ne fait pas d'autres démarches. Ce n'est qu'une conversation qu'il surprend sur son propre compte, où les femmes disent qu'il

---

[1] Simon Battestini, "L'humour chez Ferdinand Oyono," dans <u>Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française, Dakar, 26-29 mars 1963</u> (Dakar: Université de Dakar, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1965), p. 193.

[2] <u>Chemin d'Europe,</u> p. 108.

[3] <u>Chemin d'Europe,</u> p. 141.

n'ira pas en France et qu'il n'arrivera à rien,[1] qui le pousse à aller à la ville, demander la bourse lui-même.

Le dénouement de Chemin d'Europe est du pur burlesque. Barnabas arrive à une réunion de la Renaissance Spirituelle. Il apprend que tout ce qu'il lui faut faire pour avoir la possibilité d'aller à l'étranger est de bien confesser ses péchés:

> Je m'approchai et entendis par dessus la foule la confession d'une femme. Mais elle n'avait aucun talent de conteur. J'avisai des nègres bien nourris, derrière la table; j'allai émerveiller cette foule hurlante avec mon histoire, quel roman ma vie! La Renaissance Spirituelle! Je souris et marchai, illuminé, contre la foule qui s'écarta spontanément et, tandis que je voyais venir à moi l'un des quatre blancs qui avaient organisé la réunion,... la première phrase qui allait m'ouvrir le chemin de l'Europe me vint à l'esprit ...[2]

On a ici le contraste entre Barnabas le raté, et son idée qu'il va émerveiller cette foule.

Wauthier nous signale que c'est le réarmement moral qu'Oyono veut cingler de son ironie.[3] Oyono n'est pas le seul écrivain africain à s'en méfier. Pour Mphalele "Le réarmement moral avec les millions de dollars, mis à sa disposition par le libéralisme international, est prêt à investir en Afrique pour y briser les grèves et y maintenir le statu-quo entre patron et ouvrier."[4] Oyono ridiculise le

---

[1] Chemin d'Europe, pp. 150-151.

[2] Chemin d'Europe, p. 196.

[3] Claude Wauthier, L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude (Paris: Seuil, 1964), p. 224.

[4] Ezekiel Mphalele cité par Claude Wauthier, L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude (Paris:,Seuil, 1964), p. 224.

mouvement ici en démontrant comment des gens cyniques comme Barnabas pour qui le mot péché n'est qu'une idée, et qui n'ont pas la moindre intention de se réformer, puissent en profiter. Barnabas se vante de son sens d'humour lequel, dit-il "... m'a souvent fait passer pour un être léger, amoral."[1] Bien qu'il suggère que cette accusation n'est pas vrai, cet épisode démontre qu'il est effectivement amoral: il atteindra son but d'aller en Europe par le moyen d'une confession fictive.

Gerard trouve que: "Barnabas nous apparaît, à travers sa confession, comme un piètre individu, obsédé sexuel, lâche, mesquinement narquois en toutes les circonstances, exclusivement préoccupé de lui-même."[2] Il semble que Gerard a tort de croire que le roman est effectivement la confession de Barnabas. Ce que Barnabas nous dit de lui-même ne pourrait jamais émerveiller une foule.

On a déjà dit que Beti et Oyono ont voulu que _Mission terminée_ et _Chemin d'Europe_ soient des romans engagés. Oyono ne nous laisse pas oublier que l'action se passe dans un pays colonisé. Les noirs sont conscients d'être des opprimés. Ainsi, une femme dans l'autobus, ayant compris que Barnabas va en Europe s'instruire, lui crie:

---

[1] _Chemin d'Europe_, p. 10.

[2] Albert Gerard, "Les générations dans le roman africain," _Revue Générale, Perspectives Européennes des Sciences Humaines_ (Bruxelles), No. 5, mai 1965, p. 26.

"Vas-y petit, dans leur pays, deviens Commandant, Commissa, tout ...[1] et l'infirmier hurle: "Viens nous sauver comme Moïse Israël prisonnier en Egypte."[2] Les blancs peuvent décider l'avenir de Barnabas, en lui donnant ou en lui refusant une bourse. Enfin sans les blancs de la Renaissance Spirituelle qui l'aident, il ne pourrait jamais aller en France.

On a l'impression que Beti a craint que <u>Mission terminée</u> n'était pas assez engagé et qu'il a ajouté quelques réflexions anti-colonialistes qui sont assez deplacées. Ainsi, vers la fin du roman, Jean-Marie constate que le voyage à Kala lui a permis de découvrir:

> ... au contact des péquenots de Kala, ces sortes de caricatures de l'Africain colonisé, que le drame dont souffre notre peuple, c'est celui d'un homme laissé à lui-même dans un monde qui ne lui appartient pas, un monde qu'il n'a pas fait, un monde où il ne comprend rien. C'est le drame d'un homme sans direction intellectuelle, d'un homme marchant à l'aveuglette dans quelque New York hostile ... Qui lui apprendra à lire une carte de métro, à prendre les correspondances?"[3]

L'auteur suggère que, dans un monde où tout a changé, les Africains ont de la peine à trouver un point de répère, à savoir comment diriger leurs vies. Mais il n'a pas peint cette situation dans le roman, ainsi que le constate Senart, qui se demande si Beti ne se laisse pas "... tenter par un roman de revendication sociale ou raciale. Je le crains

---

[1] <u>Chemin d'Europe</u>, p. 166.
[2] <u>Chemin d'Europe</u>, p. 167.
[3] <u>Mission terminée</u>, pp. 250-251.

quand il parle 'du drame dont souffre son peuple.' Quelles souffrances? Dans Mission terminée on semblait parfaitement heureux."[1] Le mode de vie des habitants de Kala a été modifié par le colonialisme, mais il ressemble toujours au mode de vie de leurs ancêtres. Ils ne comprennent pas les blancs mais s'ils veulent les comprendre, ce semble être par curiosité et non pas parce qu'ils se sentent perdus. Ils savent ce qu'ils font dans la vie, d'où ils viennent et où ils vont. Jean-Marie a dit qu'ils ont une imperturbable sérénité devant la vie ce qui contredit l'idée d'être perdu. Beti semble vouloir faire des habitants de Kala à la fois de bons sauvages et des colonisés malheureux, deux buts qui sont incompatibles. Bien que Beti n'a pas décrit la vie à Kala comme idyllique, ce passage semble être une arrière-pensée écrite par crainte d'être accusé d'avoir écrit un roman du même genre que L'Enfant noir.[2]

Les comptes-rendu de Chemin d'Europe parlent surtout du style: "Foisonnant d'images concrètes ou recherchées, Oyono sait voir et imaginer. Son style, tel le fond, répugne à la contrainte ou à la mesure. Les phrases-fleuves, bourrées d'incises, abondent."[3] Le style est effectivement beaucoup plus recherchée que dans les romans précédents.

---

[1] Phillipe Senart, "En marge des prix: les accéssits," compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti, Arts: Beaux-Arts, Littérature, Spectacles (Paris), 18 decembre, 1957.

[2] Camara Laye, L'Enfant noir (Paris: Plon, 1953).

[3] Pierre M. Fondeville, compte-rendu de Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono, Etudes (Paris), octobre 1960, p. 140.

Rabiniaux a été plutôt déçu: "Le talent y éclate mais on y sent trop d'habileté: un souci de style presque flaubertien, un sens aigu du pittoresque utile et surtout de la caricature, le fouet de la satire mais un peu trop de complaisance envers soi-même, une trop uniforme cruauté."[1] Dans _Chemin d'Europe_, Barnabas décrit une période de sa vie qui a été malheureuse et, à cause de cela, le milieu et les personnes qu'il connaissait, paraîssent laids et dégoûtants. Il qualifie plusieurs personnages de "brutes" ou de "bêtes vénimeuses." Le visage de quelqu'un qui bâille de fatigue est "... pareil à la gueule de quelque saurien affamé ou repu"[2] et la foule à la ville avance "... dans un galop sauvage de solipèdes en débandade."[3] En outre, l'auteur emploie souvent des détails écoeurants: les cadavres nomadisant après les pluies, le corps du père de Barnabas roulant sur sa bosse dans le cercueil, la description des vers qui vont manger le corps. Toute l'atmosphère respire la laideur et la méchanceté.

Lilyan Kesteloot trouve que le style ne convient pas au contenu de _Chemin d'Europe:_

> ... qui raconte les affres d'un jeune Camerounais à la recherche du travail, à la maniere de Robbe-Grillet. Il y a là une distortion choquante à vouloir à tout prix appliquer les schémas de pensée et la technique d'expression du nouveau roman français à la réalité africaine! ce livre pourrait,

---

[1] Roger Rabiniaux, "La vie des livres," compte-rendu de _Chemin d'Europe_ de Ferdinand Oyono, _Combat_ (Paris), 25 août, 1960.

[2] _Chemin d'Europe_, p. 154.

[3] _Chemin d'Europe_, p. 171.

> à la rigueur, être le produit d'un écrivain français qui tenterait de se projeter dans la psychologie d'un Africain ... On ne peut juger cette tentative que comme une exercice de style, voire un pastiche, car on ne peut évidemment faire à Monsieur Oyono l'injure de penser qu'il est retombé dans l'ornière de l'imitation que Leon Damas a si justement qualifié de 'décalcomanie' de l'Europe, fût-elle contemporaine.[1]

Il y a deux points à considérer ici. Premièrement, puisque la littérature écrite n'existait pas en Afrique noire avant la venue des blancs, le roman en soi n'est pas un genre indigène. Si l'on accorde aux Africains le droit d'écrire des romans, pourquoi doivent-ils prendre comme modèle le roman traditionnel et non pas le nouveau roman? Après tout, ils subissent l'influence non seulement des écrivains du passé mais aussi des écrivains contemporains. On ne comprend pas pourquoi Kesteloot trouve que le nouveau roman est une forme valable pour les Français et non pas pour les Africains, faisant donc une nette division entre la littérature française et la littérature africaine. Mphalele au contraire considère que: " ... African literature should be treated as part of world literature and not as something specially African; that there is in reality only good, bad and mediocre writing, whether African, Chinese, Mexican and so on"[2] et il continue "...it seems necessary to warn against the danger of thinking that because we are Africans,

---

[1] Lilyan Lagneau-Kesteloot, "Problèmes du critique littéraire en Afrique," Abbia (Yaoundé), No. 8, fév/mars 1965, p. 21.

[2] Ezekiel Mphalele, "African literature," The Proceedings of the First International Congress of Africanists, Accra 11th-18th December, 1962 (London: Longmans, 1964), p. 228.

we should write about the same things and adopt the same styles or points of view."[1] Mphalele ici met les écrivains en garde contre l'erreur que commet Beti en croyant que tous les écrivains africains doivent décrire la situation coloniale et qui semble une erreur du même genre que celui de Kesteloot ici. Regardons maintenant ce que pense Oyono lui-même sur cette question. Il n'estime pas que: "... la couleur de l'épiderme puisse avoir une incidence quelconque sur une oeuvre d'art," et il ajoute: "J'estime qu'une oeuvre d'art dans la mesure où elle traite ces questions ambiguës et complexes sur la nature de l'homme et sa destinée a une valeur qui dépasse de très loin le cadre purement local ..."[2]

Deuxièmement, ce roman ressemble très peu aux romans de Robbe-Grillet. Oyono ne donne pas cette importance prééminente que donne Robbe-Grillet aux choses. _Chemin d'Europe_ ne ressemble au nouveau roman que par les retours dans le passé, les ruptures de chronologie, des procédés qui étaient déjà employés par Proust et Faulkner et qui ne sont donc pas propres au nouveau roman.

Les conclusions de _Chemin d'Europe_ et de _Mission terminée_ sont pessimistes. Barnabas fuit le milieu africain pour se rendre à une Europe idéalisée, Jean-Marie fuit à la

---

[1] Ibid. p. 231.

[2] Jacques-Stephen Alexis, Mongo Beti, René Depestre, Ferdinand Oyono, "Les littératures noires et la France." Entretien conduit par Jean Marcenac dans _Les Lettres Françaises_ (Paris), du 1 au 7 novembre 1956, p. 6.

fois le milieu traditionnel et le milieu des évolués dans une quête impossible d'une pureté mythique.

On a remarqué les défauts structurels de <u>Mission terminée.</u> Victor Bol note qu'un grand nombre de romans africains traitent un problème analogue: la mise en présence du monde traditionnel et du monde du colonisateur. Le héros, passant sans préparation d'un milieu à l'autre aboutit au désarroi. Bol a cette critique à faire de plusieurs écrivains, parmi eux Beti et Oyono:

> Mais ce drame fondamental, les romanciers dont nous parlons ne l'explicitent pas et ne le mettent pas en forme, comme si eux-mêmes étaient restés engagés dans leur émotion, ne surmontaient pas leur situation. L'inconsistance de structure de leurs romans me semble le reflet assez exact de la difficulté d'être de leurs auteurs, de leur difficulté à evaluer eux-mêmes et à évaluer le monde.[1]

Puisqu'il semble que Beti et Oyono n'avaient pas surmonté leur situation au moment d'écrire ces romans, la seule solution qu'ils pouvaient suggérer était la fuite.

---

[1] Victor P. Bol, "Les formes du roman africain," <u>Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française, Dakar, 26-29 mars 1963</u> (Dakar: Université de Dakar Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1965), pp. 134-135.

CONCLUSION

Malgré l'humour, le pessimisme est le caractéristique dominant des romans de Beti et d'Oyono. Leurs héros échouent tous, la société noire a dégénéré, aucun vrai contact n'est possible entre noirs et blancs. L'avenir semble vide de promesse.

A lire ces romans on a l'impression que les Européens n'ont accompli presque rien de bon aux colonies. Kesteloot signale, qu'à son avis, les écrivains noirs sont effectivement injustes, mais elle suggère, que si ces écrivains ne montrent que l'envers de la médaille, c'est parce que l'Europe n'en a jamais montré que l'endroit.[1] L'attitude de ces écrivains est donc compréhensible mais on peut se demander si une telle attitude peut donner une grande littérature, laquelle, semble-t-il, exige l'endroit aussi bien que l'envers. Cependant, il ne faut pas oublier que Beti voulait écrire non pas de la grande littérature mais une littérature efficace.[2] Il est donc difficile de le critiquer parce qu'il n'a pas fait ce qu'il ne voulait pas faire.

---

[1] Lilyan Kesteloot, Négritude et situation coloniale, (Yaounde: Clé, 1968), p. 74.

[2] Mongo Beti (signé des initiales A.B. [Alexandre Biyidi]), "Afrique noire, littérature rose," Présence Africaine (Paris), No. 5 avril-juillet, 1955.

On a remarqué que leur désir d'être engagé a produit des défauts dans les romans de Beti et d'Oyono. On y voit le manque de logique interne des personnages, des faiblesses structurelles dans les romans de Beti. Les protagonistes des deux auteurs ne développent pas, ils n'arrivent pas à une meilleure compréhension d'eux-mêmes. Les écrivains ne décrivent que la rencontre entre noirs et blancs qui fait que leurs romans semblent manquer une troisième dimension. La littérature de combat a en effet "... masqué l'Africanité véritable dans la mesure où elle amenait les Africains à se définir uniquement par rapport aux Européens."[1] Les héros de Beti et d'Oyono ne peuvent pas imaginer une situation où ils ne dépendraient pas des blancs.

Mais si Beti et Oyono ne traitent que le sujet de la colonisation, c'est parce qu'ils sont, en quelque sorte, obsédés par elle. Ils sont restés, comme l'a souligné Bol,[2] engagé dans leur émotion et ils ne peuvent donc pas être objectifs.

On peut suggérer plusieurs raisons pour expliquer pourquoi Oyono et Beti n'écrivent plus de romans. Ils doivent se rendre compte qu'ils ne peuvent plus écrire sur le colonialisme, mais il est probable qu'ils ont des

---

[1] Bernard Mouralis, Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française, (Abidjan: L'Université, 1969), pp. 139-140.

[2] Victor P. Bol, "Les formes du roman africain", Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française, (Dakar: Université de Dakar, 1965).

difficultés à trouver de nouveaux thèmes africains à traiter, peut-être parce qu'ils n'ont pas vécu dans un Cameroun indépendant. Ils sont en effet des exilés, Beti volontairement, car il a choisi de vivre en France, et Oyono, peut-être malgré lui, car il est ambassadeur "... a status which often does mean de facto exile for the intellectual in West Africa today."[1] Ils ont lutté pour l'indépendance, mais il n'y a pas de place pour eux dans la nouvelle Afrique. Bien qu'Oyono ait promis un quatrième roman, Le Pandémonium, depuis longtemps, ce roman n'a pas paru. Peut-être ce roman serait mal vu par le gouvernement actuel du Cameroun et ainsi, Oyono ne peut pas le publier.

Il est possible que Beti n'écrit plus parce qu'il s'est rendu compte qu'il lui est impossible de concilier ses buts artistiques et didactiques. Il semble qu'il s'est rendu compte aussi que le roman n'est pas un moyen très efficace pour atteindre ses fins politiques, et il s'est donc tourné vers le journalisme. Il a aussi continué la lutte avec un livre Main-basse sur le Cameroun: Une autopsie d'une décolonisation,[2] publié en 1972, mais ce livre a été saisi par la police française.[3]

Beti a écrit que la littérature africaine

---

[1] Judith Illsley Gleason, This Africa, (Evanston: Northwestern University Press, 1965), p. 160.

[2] Mongo Beti, Main-basse sur le Cameroun: une autopsie d'une décolonisation, (Paris: Maspéro, 1972).

[3] Janheinz Jahn, Ulla Schild, Almut Nordmann, Who's Who in African Literature, (Tübingen: Horst Erdmann Verlag, 1972), p. 61.

authentique ne viendra qu'à "... l'époque lointaine où l'enseignement aura suffisamment développé le goût de lecture parmi les Africains."[1] Il semble que ce ne seront pas Beti et Oyono qui écriront cette littérature, mais ils en ont été les précurseurs et ils ont joué un rôle important dans le développement du roman africain.

---

[1] "Afrique noire,..." p. 140.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES DE MONGO BETI (pseudonyme d'Alexandre Biyidi)

-----, (sous le pseudonyme d'Ezo Boto). "Sans haine et sans amour." Présence Africaine (Paris), No. 14, 4e trimestre, 1953, pp. 213-220.

-----,(sous le pseudonyme d'Eza Boto). Ville cruelle. Paris: Editions Africaines, 1954.

-----, (signé des initiales A.B. [Alexandre Biyidi]. "L'enfant noir." Trois écrivains noirs. Paris: Présence Africaine, 1954, pp. 419-420.

-----. "Tanga." Présence Africaine (Paris), No. I-II, 1955, pp. 126-132.

-----,(signé des initiales A.B. [Alexandre Biyidi]). "Afrique noire, littérature rose." Présence Africaine (Paris), No. 5, avril-juillet, 1955, pp. 133-145.

-----. Le Pauvre Christ de Bomba. Paris: Laffont, 1956.

-----. Mission terminée. Paris: Buchet/Chastel-Corrêa, 1957, 1972.

-----. Le Roi miraculé. Paris: Buchet/Chastel-Corrêa, 1958.

-----. "Lettre de Yaoundé, Cameroun 1958." Preuves (Paris), No. 94, 1958, pp. 55-60.

-----. "Tumultueux Cameroun." Preuves (Paris), No. 103, septembre 1959, pp. 26-34.

-----. "Tumultueux Cameroun II." Preuves (Paris), No. 104, octobre 1959, pp. 30-39.

-----. Main-basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation. Paris: Maspéro, 1972.

OEUVRES DE FERDINAND OYONO

-----. "Un lépreux sur une tombe." Les Hommes Sans Epaules, 1958, pp. 161-166.

-----. Une Vie de boy. Paris: Julliard, 1956.

-----. Le Vieux Nègre et la médaille. Paris: Julliard, 1956, 1972.

-----. Chemin d'Europe. Paris: Julliard, 1960, 1973.

ROMANS D'AUTRES ECRIVAINS

BADIAN, Seydou. Sous l'orage. Avignon: Les Presses Universelles, 1957. Paris: Présence Africaine, 1963.

BEBEY, Francis. Embarras & cie. Nouvelles et poemes, Collection Abbia. Yaoundé: Editions Clé, 1968.

BEBEY, Francis. Le fils d'Agatha Moudio. Collection Abbia. Yaoundé: Editions Clé, 1967.

BHELY-QUENUM, Olympe. Un Piège sans fin. Paris: Stock, 1960.

DADIE, Bernard Binlin. Climbié. Paris: Seghers, 1956.

GREENE, Graham. The Quiet American. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1962.

IKELLE-MATIBA, Jean. Cette Afrique-là! Paris: Présence Africaine, 1963.

KANE, Cheikh Hamidou. L'Aventure ambiguë. Paris: Julliard, 1961.

LAYE, Camara. Dramouss. Paris: Plon, 1966.

LAYE, Camara. L'Enfant noir. Paris: Plon, 1953.

LAYE, Camara. Le Regard du roi. Paris: Plon, 1954.

LOBA, Ake. Kocoumbo, l'étudiant noir. Paris: Flammarion, 1960.

MATIP, Benjamin. Afrique, nous t'ignorons! Paris: Renée Lacoste & Cie, 1956, 1962.

OUOLOGUEM, Yambo. Le Devoir de violence. Paris: Seuil, 1968.

OUSMANE, Sembène. Les Bouts de bois de Dieu. Paris: Le Livre Contemporain, 1960.

OUSMANE, Sembène. L'Harmattan. Paris: Présence Africaine, 1964.

OUSMANE, Sembène. O pays, mon beau peuple! Paris: Amiot-Dumont, 1957.

PHILOMBE, René. Sola, ma chérie. Yaoundé: Abbia, 1966.

PHILOMBE, René. Un Sorcier blanc à Zangali. Yaoundé: Clé, 1969.

SOCE, Ousmane (Ousmane Socé Diop). Mirages de Paris. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1937, 1964. Mirages de Paris suivi de Rythmes du Khalam. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1956.

ANTHOLOGIES

BOL, V. et F. Allary. Littérateurs et poètes noirs. Léopoldville: Bibliothèque de l'Etoile, 1964.

FOUDA, Basile-Juléat, Henry de Julliot et Roger Lagrave, eds. Littérature Camerounaise. Cannes: Impr. Aegitna, 1961. Nendeln: Kraus-Thompson Organization Ltd., 1971.

IRELE, Abiola, ed. Lectures Africaines. An anthology of African writing in French from novels and stories by Birago Diop, Bernard Dadié, Camara Laye, Sembène Ousmane, Ferdinand Oyono, Mongo Beti and Cheikh Hamidou Kane. London: Heinemann Educational Books, 1969.

JUSTIN, Andrée, ed. Anthologie africaine des écrivains noirs d'expression française. Paris: Institut Pédagogique Africain, 1962.

KESTELOOT, Lilyan. Anthologie négro-africaine. Bruxelles: Ed. Gérard, 1967.

SAINVILLE, Léonard. Anthologie de la littérature négro-africaine. Romanciers et conteurs. Paris: Présence Africaine, 1963.

ETUDES CRITIQUES

AKINSEMOYIN, 'Kunle. Review of Houseboy by Ferdinand Oyono. Nigeria Magazine (Lagos), No. 96, Mar/May, 1968, p. 51.

ALEXIS, Jacques-Stephen, Mongo Beti, René Depestre, Ferdinand Oyono. "Les littératures noires et la France." Entretien conduit par Jean Marcenac. Les Lettres Françaises (Paris), No. 643, du 1 au 7 novembre, 1956, pp. 1,6.

ANOZIE, Sunday Ogbonna. Review of Houseboy by Ferdinand Oyono. Présence Africaine (Paris), No. 62, 2e trimestre, 1967, pp. 203-204.

BALANDIER, Georges. "Littérature de l'Afrique et des Ameriques noires," dans Histoire des littératures, t. 1, Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1955.

BATTESTINI, Simon. "L'humour chez Ferdinand Oyono," dans Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française, Dakar 26-29 mars 1963, Dakar: Université de Dakar Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1965, pp. 189-196.

BEIER, Ulli. "The novel in the French Cameroons." Black Orpheus (Ibadan), No. 2, Jan. 1958, pp. 42-52.

BLANZAT, Jean. "Les romans de la semaine." Compte-rendu d' Une Vie de boy de Ferdinand Oyono. Le Figaro Littéraire (Paris), No. 515, 3 mars 1956, p. 11.

BOL, Victor P. "Les formes du roman africain," dans Actes du colloque sur la littérature africaine d'expression française, Dakar 26-29 mars 1963, Dakar: Université de Dakar Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1965, pp. 133-138.

BRENCH, A.C. and Peter Young. "Mysticism and modern West African writing," in Anagogic Qualities of Literature. Yearbook of comparative criticism, Vol. 4. Edited by Joseph P. Strelka. University Park: Pennsylvania State University Press, 1971, pp. 94-106.

BRENCH, A.C. "The novelist's background in French colonial Africa." African Forum (New York), Vol. 3, No. 2/3, Fall 1967-Winter 1968, pp. 34-41.

BRENCH, Antony C. "Significance of the novel in French-speaking black Africa." The Philosophical Journal (Edinburgh), Vol. 3, No. 2, July 1966, pp. 116-128.

BRENCH, A.C. The Novelists' Inheritance in French Africa. London: Oxford University Press, 1967.

BRENCH, A.C. Writing in French from Senegal to Cameroon. London: Oxford University Press, 1967.

BRIERRE, Annie. Compte-rendu du Pauvre Christ de Monga [sic] par Mongo Betti [sic]. Les Nouvelles Littéraires (Paris), No. 1497, 10 mai 1956, p. 3.

BRINDEAU, Serge. Compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti. La Revue Socialiste: Culture, Doctrine, Action (Paris), novembre 1957, pp. 451-452.

CARTEY, Wilfred. Whispers from a Continent. The Literature of Contemporary Black Africa. New York: Random House, 1969.

CASSIRER, Thomas. "Politics and mystique-the predicament of the African writer." African Forum (New York), Vol. 3, No. 2/3, Fall 1967-Winter 1968, pp. 26-33.

CHAVARDES, Maurice. Compte-rendu du Pauvre Christ de Bomba par Mongo Beti. Les Lettres Nouvelles (Paris), No. 41, septembre 1956, pp. 324-325.

anonyme. Compte-rendu de Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono. Genève-Afrique (Geneva), Vol. 4, No. 1, 1965, pp. 146-147.

COOK, Mercer and Stephen E. Henderson. The Militant Black Writer in Africa and the United States. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

anonyme. "Dated laughter." Review of King Lazarus by Mongo Beti. The Times Literary Supplement (London), No. 3507, May 15, 1969, p. 507.

DATHORNE, Oscar Ronald. "The African novel -- document to experiment." Association for African Literature in English (Freetown), No. 3, 1965, pp. 18-39.

DATHORNE, Oscar Ronald. "Document and imagination." The New African (London), Vol. 5, No. 3, April 1966, Dakar Festival Supplement, pp. 57-59.

DIOP, David. Compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti. Présence Africaine (Paris), oct-nov 1957, pp. 186-187.

DIOP, David. Comptes-rendu d'Une Vie de boy et du Vieux Nègre et la médaille de Ferdinand Oyono et du Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti. Présence Africaine (Paris), No. XI, décembre 1956-janvier 1957, pp. 125-127.

DOBZYNSKI, Charles. "Un bilan de faillite." Compte-rendu du Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti. Les Lettres Françaises (Paris), No. 642, du 25 au 31 octobre 1956, p. 3.

D.W. "Characters in the Cameroons." Review of King Lazarus by Mongo Beti. West Africa (London), No. 2283, March 4, 1961, p. 239.

E.D.J. [Eldred D. Jones]. Review of Houseboy by Ferdinand Oyono. Association for African Literature in English Bulletin (Freetown), No. 4, March 1966, pp. 42-43.

ELIET, Edouard. Panorama de la littérature néo-africaine (1921-1962). Paris: Présence Africaine, 1965.

FONDEVILLE, Pierre M. Compte-rendu de Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono. Etudes (Paris), octobre 1960, pp. 139-

140.

FONDEVILLE, Pierre M. Compte-rendu du *Vieux Nègre et la médaille* de Ferdinand Oyono. *Etudes* (Paris), janvier 1957, p. 153.

FONDEVILLE, Pierre M. Compte-rendu de *Mission terminée* de Mongo Beti. *Etudes* (Paris), juillet 1958, p. 149.

GAMARRA, Pierre. "Le vieux nègre ... de Ferdinand Oyono découvre l'envers de sa médaille." Entretien avec Ferdinand Oyono. *Les Lettres Françaises* (Paris), No. 639, du 4 au 10 octobre 1956, p. 5.

GARDINIER, David E. "Playwrights and novelists of post-colonial Cameroun." *Africa Report* (Washington), Vol. IX, No. 11, Dec. 1964, pp. 13-16.

GERARD, Albert. "Les générations dans le roman africain." *Revue Générale, Perspectives Européennes Des Sciences Humaines* (Bruxelles), No. 5, mai 1965, pp. 19-33.

GERARD, Albert S. "The neo-african novel." *Africa Report* (Washington), Vol IX, No. 7, July 1964, pp. 3-5.

GLEASON, Judith Illsley. "The African novel in French." *African Forum* (New York), Vol. 1, No. 4, Spring 1966, pp. 75-92.

GLEASON, Judith Illsley. *This Africa: Novels by West Africans in English and French.* Evanston: Northwestern University Press, 1965.

GLISSANT, Edouard. "Le romancier noir et son peuple." *Présence Africaine* (Paris), No. 16, 1957, pp. 26-31.

GLISSANT, Edouard. Compte-rendu d'*Une Vie de boy* de Ferdinand Oyono. *Les Lettres Nouvelles* (Paris), No. 39, juin 1956, p. 917.

GREEN, Robert. Review of *Houseboy* by Ferdinand Oyono. *Darlite* (Dar-es-Salaam), Vol. 1, No. 1, September 1966, pp. 45-46.

HINGOT, Georges-Louis. "Le blanc en procès." *African Arts/Arts d'Afrique* (Stanford), Vol. 2, No. 4, Summer 1969, pp. 52-56.

ILBOUDO, Gilbert. "Modern literature in French-speaking Africa." *Ibadan* (Ibadan), No. 19, June 1964, pp. 28-31.

JAHN, Janheinz. *Manuel de littérature néo-africaine du 16e siècle à nos jours de l'Afrique à l'Amerique.* Traduit par Gaston Bailly. Paris: Resma, 1969.

KAMARA, Jeanette. Review of The Old Man and the Medal by Ferdinand Oyono. African Literature Today (London), No. 3, 1969, pp. 50-52.

KANE, Mohamadou. "L'écrivain africain et son public." Présence Africaine (Paris), No. 58, 2eme trimestre 1966, pp. 8-31.

KANE, Mohamadou. "Naissance du roman africain francophone." African Arts/Arts d'Afrique (Stanford), Vol. 2, No. 2, Winter 1969, pp. 54-58.

KANE, Mohamadou. "Négritude et littérature." Colloque sur la négritude. tenu à Dakar, Senegal, du 12 au 18 avril 1971, sous les auspices de l'Union Progressiste Sénégalaise. Paris: Présence Africaine, 1972.

KANE, Mohamadou. "Recherche et critique." African Arts/Arts d'Afrique (Stanford), Vol. 1, No. 4, Summer 1968.

KENNEDY, Ellen C. "A literary postscript on the Dakar festival." African Forum (New York), Vol. 3, No. 1, 1965, pp. 54-58.

KESTELOOT, Lilyan. Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature. Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1965.

KESTELOOT, Lilyan. Négritude et situation coloniale. Collection Abbia. Yaoundé: Editions Clé, 1968.

KNIPP, Thomas R. "On African writing. Black African literature and the new African state." Books Abroad (Norman, Okla.), Vol. 44, No. 3, Summer 1970, pp. 373-379.

K.W. "Books and publications: colonial tragi-comedy." Review of The Old Man and the Medal by Ferdinand Oyono. West Africa (London), 17 August 1968, p. 953.

K.W. "Books and publications from the French." Review of Houseboy by Ferdinand Oyono. West Africa (London), No. 2545, 12 March 1966, p. 295.

LACROIX, Pierre Francis. "Littératures de l'Afrique. II Littératures noires." Histoire Générale des Littératures. Tome III. De 1848 à nos jours. Paris: Ouillet, 1961, pp. 811-815.

LAGNEAU-KESTELOOT, Lilyan. "Problèmes du critique littéraire en Afrique." Abbia (Yaoundé), No. 8, fev/mars 1965, pp. 13-28.

LALOU, René. Compte-rendu de Mission terminée par Mongo

Beti. Les Nouvelles Littéraires (Paris), 14 novembre 1951, p. 3.

LALOU, René. "Le livre de la semaine." Compte-rendu du Roi miraculé de Mongo Beti. Les Nouvelles Littéraires (Paris), No. 1621, 25 septembre 1958, p. 3.

LE PORRIER, Herbert. "Premier roman." Compte-rendu d'Une Vie de boy de Ferdinand Oyono. Les Lettres Françaises (Paris), No. 608, du 23 au 29 février 1956, p. 2.

LEUSSE, Hubert de. Afrique et Occident, heurs et malheurs d'une rencontre, les romanciers du pays noir. Paris: l'Orante, 1971.

MACAULEY, Robie. "African literature; first generation." The New Republic CXLVI, no. 17, April 23, 1962, pp. 32-35.

MAGNY, Olivier de. Compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti. Les Lettres Nouvelles (Paris), No. 54, novembre 1967, pp. 636-637.

MAKWARD, Edris. Introduction to Boy by Ferdinand Oyono. New York: Macmillan, 1970, pp. v-xvi.

MARCENAC, Jean. "Un livre parmi les autres." Compte-rendu du Vieux nègre et la médaille de Ferdinand Oyono. Les Lettres Françaises (Paris), No. 642, du 25 au 31 octobre 1956, p. 3.

MELONE, Thomas. "La critique littéraire et les problèmes du langage: point du vue d'un Africain." Présence Africaine (Paris), No. 73, 1er trimestre 1970, pp. 3-19.

MELONE, Thomas. "Mongo Beti et la terre Camerounaise." Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines (Yaoundé), Vol. 1, No. 1, 1969, pp. 87-118.

MELONE, Thomas. Mongo Beti, l'homme et le destin. Paris: Présence Africaine, 1971.

MELONE, Thomas. "Mongo Beti, l'homme et le destin." Présence Africaine (Paris), No. 70, 2e trimestre 1969, pp. 120-136.

MERCIER, Roger. "Les écrivains négro-africains d'expression française." Tendances (Paris), No. 37, octobre 1965, pp. 417-440.

MERCIER, Roger et Monique & Simon Battestini. Ferdinand Oyono. Littérature Africaine No. 8. Paris: Fernand Nathan, 1964.

MERCIER, Roger et Monique & Simon Battestini. Mongo Beti.

Litterature Africaine No. 5. Paris: Fernand Nathan, 1964.

MONTIGNY, Serge. "Au guichet des lettres." Compte-rendu d' Une Vie de boy de Ferdinand Oyono. Combat (Paris), lundi, 20 février 1956, p. 3.

MOORE, Gerald. "The debate on existence in African literature." Présence Africaine (Paris), No. 81, 1er trimestre, 1972, pp. 18-48.

MOORE, Gerald. "Ferdinand Oyono and the colonial tragi-comedy." Présence Africaine (Paris), Vol. 18, No. 46, 2nd quarterly, 1963, English edition, pp. 61-73.

MOORE, Gerald, ed. African Literature and the Universities. Ibadan: Ibadan University Press, 1965.

MOORE, Gerald. Review of Mission to Kala by Mongo Beti. Black Orpheus (Ibadan), No. 9, 1961, pp. 68-69.

MOORE, Gerald. Seven African Writers. London: Oxford University Press, 1962.

MOORE, Gerald. "Towards realism in modern French writing." The Journal of Modern Africa Studies (Cambridge), Vol. 1, No. 1, 1965, pp. 61-73.

MOTT, Michael. "A battle of totems." Sunday Times (London), No. 7448, Feb. 20, 1966, p. 34.

MOURALIS, Bernard. Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française. Annales de l'Université d'Abidjan, Série D. Lettres tome 2 Littérature. Abidjan: l'Université, 1969.

MPHAHLELE, Ezekiel. "African literature." The Proceedings of the First International Congress of Africanists, Accra 11th-18th December, 1962. London: Longmans, 1964, pp. 220-232.

MPHALELE, Ezekiel. "African literature: what traditions." University of Denver Quarterly (Denver), ii, 1967, pp. 36-68.

NGAL, Georges. "L'état présent du roman négro-africain et malgache d'expression française." Le roman contemporain d'expression française introduit par des Propos sur la francophonie. Actes du colloque organisé à l'Université de Sherbrooke du 8 au 10 octobre 1970 sous les auspices du Centre d'Etude de Littératures d'Expression Française. Textes recueillis et présentés par Antoine Naaman et Louis Painchaud. Sherbrooke: Le CELEF, 1972, pp. 79-92.

NOUTY, Hassan el. "Situation du roman africain et malgache

d'expression française." Le roman contemporain d'expression française, introduit par des Propos sur la francophonie. Sherbrooke: Le CELEF, 1972, pp. 93-99.

OBOUT, Philemon. "Critique littéraire. Que voulait dire Mongo Beti?" Le Cameroun Littéraire (Yaoundé), No. 2, novembre 1964.

OJUKA, Albert. " Failure of a satire, an interpretation of Mongo Beti's Mission to Kala." Busara (Nairobi), Vol. 2, No. 3, 1969, pp. 14-18.

P.C. "Quelques romans par P.C." Compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti. La Vie du Rail; Notre Métier (Paris), 23 mars 1958.

PAGEARD, Robert. Littérature négro-africaine. Le mouvement littéraire contemporain dans l'Afrique noire d'expression française. Paris: Le Livre Africain, 1966.

PALANTE, Alain. "Les livres de la semaine, en marge du christianisme." Compte-rendu du Pauvre Christ de Bomba de Mongo Beti. La France Catholique (Paris), 13 avril 1956.

PALMER, Eustace. "An interpretation: Mongo Beti's Mission to Kala." African Literature Today (London), No. 3, 1969, pp. 27-43.

RABINIAUX, Roger. "La vie des livres." Compte-rendu de Chemin d'Europe de Ferdinand Oyono. Combat (Paris), 25 août, 1960.

RANSON, Helen M. Review of Le roi miraculé; chronique des Essazam by Mongo Beti. Books Abroad (Norman, Okla.), Vol. 34, No. 3, Summmer 1960, p. 250.

REED, John. "Between two worlds: some notes on the presentation by African novelists of the individual in modern African society." Makerere Journal (Kampala), No. 7, 1963, pp. 1-14.

ROUSSELOT, Jean. Compte-rendu d'Une vie de boy de Ferdinand Oyono. Les Nouvelles Littéraires (Paris), No. 1486, 23 février 1956, p. 3.

RUPANI, Eqbal. "Mission to Kala a re-interpretation of Mongo Beti." Busara (Nairobi), Vol. 2, No. 3, 1969, pp. 19-22.

SAINVILLE, Léonard. "Le roman et ses responsabilités." Présence Africaine (Paris), Nos. 27-28, août-novembre, 1959, pp. 37-50.

SARTRE, Jean-Paul. "Orphée noir." Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française. Léopold

Sédar Senghor (ed.) Paris: Presses Universitaires, 1948, pp. ix-xliv.

SENART, Phillipe. "En marge des prix: les accéssits." Compte-rendu de Mission terminée de Mongo Beti. Arts:Beaux-Arts, Littérature, Spectacles (Paris), 18 décembre, 1957.

TALMAGE, M. Themes in the West African Novel. Oxford University Institute of Commonwealth Studies, Reprint Series No. 23, from West African Review Oct., Nov., Dec., 1959.

TUCKER, Martin. Africa in Modern Literature: A Survey of Contemporary Writing in English. New York: Frederich Unger Publishing Co., 1967.

anonyme. Compte-rendu d'Une Vie de boy de Ferdinand Oyono. Compte-rendu No. 32515. Bulletin Critique du Livre Français (Paris), octobre 1956, p. 656.

VOLMANE, Vera. Compte-rendu du Vieux Nègre et la médaille de Ferdinand Oyono. Les Nouvelles Littéraires (Paris), No. 1523, 8 novembre 1956, p. 3.

WAKE, C.H. "African literary criticism." Comparative Literature Studies (College Park), I, No. 3, 1964, pp. 197-205.

WAKE, C.H. "Cultural conflict in the writings of Senghor and Mongo Beti." Books Abroad (Norman, Okla.), No. 2, Spring 1963, pp. 156-157.

WARDLE, Irving. "A death in the family." The Observer (London), No. 9111, Feb 20, 1966, p. 27.

WORDSWORTH, Christopher. "Recognition: new novels reviewed." Review of The Old Man and the Medal by Ferdinand Oyono. The Guardian (Manchester), No. 37798, January 19, 1968, p. 7.

WURMSER, André. "Il n'y a pas de quoi rire." Comptes-rendu de Mission terminée de Mongo Beti. Les Lettres Françaises (Paris), septembre 1957, p. 2.

OEUVRES GENERALES

ALEXANDRE, Pierre. Langues et langage en Afrique noire. Paris: Payot, 1967.

ANOZIE, Sunday Ogbonna. Sociologie du roman africain. Réalisme, structure et détermination dans le roman

moderne ouest-africain. Paris: Aubier-Montaigne, 1970.

BISSAINTHE, R.P. Gérard. "Le christianisme face aux aspirations culturelles des peuples noirs." _Présence Africaine_ (Paris), Nos. 8-9-10, juin-nov 1956, pp. 326-329.

CAIRNS, Macalister C. "The African colonial society in French colonial novels." _Cahiers d'Etudes Africaines_ (Paris), No. 34, Vol. 9, 2e cahier, 1969, pp. 175-193.

CESAIRE, Aimé. _Discours sur le colonialisme._ Paris: Présence Africaine, 1955.

CODJO, R. "Colonisation et conscience chrétienne." _Présence Africaine_ (Paris), No. 6, février-mars 1956, pp. 9-19.

DELAVIGNETTE, Robert. _Christianisme et colonialisme._ Paris: Fayard, 1960.

DIOP, Alioune. "L'occident chrétien et nous." _Présence Africaine_ (Paris), No. 6, février-mars 1956, pp. 143-147.

FANON, Frantz. _Les Damnés de la terre._ Paris: Maspéro, 1961.

FANON, Frantz. _Peau noire, masques blancs._ Paris: Seuil, 1952.

FROELICH, Jean-Claude. _Les Nouveaux Dieux d'Afrique._ Paris: Editions de l'Orante, 1969.

GARDINIER, David E. _Cameroon -- United Nations Challenge to French Policy._ Institute of Race Relations, London. London: Oxford University Press, 1963.

GIDE, André. _Voyage au Congo._ Carnets de route. Paris: Gallimard, 1927.

GIDE, André. _Le Retour du Tchad. Suite du voyage au Congo,_ carnets du route. Paris: Gallimard, 1928.

HAGEN, Everett E. _On the Theory of Social Change._ Homewood: The Dorsey Press, Inc., 1962.

HARRIS, W.T. and E.G. Parrinder. _The Christian Approach to the Animist._ London: Edinburgh House Press, 1960.

HASTINGS, Adrian. _Church and Mission in Modern Africa._ New York: Fordham University Press, 1967.

HATCH, John. _A History of Postwar Africa._ London: Andre Deutsch Ltd., 1965.

JAHN, Janheinz. _Muntu: An Outline of Neo-African Culture._

Translated by Marjorie Grene. London: Faber and Faber, 1961.

KING, Noel Q. Christian and Muslim in Africa. New York: Harper and Row, 1971.

LEIRIS, Michel. L'Afrique fantôme. Paris: Gallimard, 1934.

MANNONI, Dominique O. Psychologie de la colonisation. Paris: Seuil, 1950.

MVENG, Engelbert. Histoire du Cameroun. Paris: Présence Africaine, 1963.

NEIL, Stephen. Colonialism and Christian Missions. New York: McGraw-Hill, 1966.

PERHAM, Margery. The Colonial Reckoning. The Reith lectures 1961. London: Collins, Fontana Library, 1961, 1963.

PARRINDER, E. Geoffrey. African Traditional Religion. London: S.P.C.K., 1954, 1962.

SENGHOR, Leopold Sédar. Liberté 1: Négritude et humanisme. Paris: Editions du Seuil, 1964.

TURNBULL, Colin M. The Lonely African. New York: Simon and Schuster, 1962.

WAUTHIER, Claude. L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude. Paris: Seuil, 1964.

WRIGHT, Richard. Black Power. New York: Harper and Brothers, 1954.

BIBLIOGRAPHIES

JAHN, Janheinz and John Ramsaran. Approaches to African Literature. Non-English writings by Janheinz Jahn and English writings in West Africa by John Ramsaran with reading lists. Ibadan: University Press, 1959.

JAHN, Janheinz, Ulla Schild and Almut Nordmann. Who's Who in African Literature. Tubingen: Horst Erdmann Verlag, 1972.

PARICSY, Pal. A New Bibliography of African Literature. Part 1, an additional bibliography to J. Jahn's "A bibliography of neo-African literature from Africa, America and the Caribbean." Part 2, a preliminary bibliography of African writing from 1965 to the present. Studies On Developing Countries, 24. Budapest: Kuttura, 1969.

PARICSY, Paul (Pal). "A supplementary bibliography of J. Jahn's 'Bibliography of neo-African literature from Africa, America and the Caribbean.'" Journal of the New African Literature and the Arts (Stanford), No. 4, 1967, pp. 70-82.

ZELL, Hans M., Helene Silver, Barbara Abrash and Gideon Mutiso, eds. The Literature of Africa. An Annotated bibliographical guide to creative writing by black African authors. New York: Africana Publishing Corporation, 1970.

ZELL, Hans M. and Helen Silver with contributions by Barbara Abrash, Gideon-Cyrus M. Mutiso. A Reader's Guide to African Literature. New York: Africana Publishing Corporation, 1971.